



يكتب هذه الحروف على هذه الصحيفة
لحفظ العلم وضبطه وتاريخه

وحد ١١١١١
نقل عن الفصول
ورق
١٣١

شرح المنار المسمى بجامع الاسرار
للمرحوم محمد بن محمد بن احمد الكاشي
من رحمة الهداية الختاني الخزني

ما علكه العبد القادر
المعصّل عتقا القصار
ووصف له عظمته
صحة طهارة
وغيره من الفضائل
التي لا تحصى
١١١١١

ثم من الرتبة العشرية
الواعظ جامع غفر له
العامر سلطان محمد المشهور
بطلعة آية الله عفو عنه
١١٢



هذه السيرة والمحملة من اوراق سلطان العزاه والمجاهدين
حراسه الماء والطعن السلطان السلطان العارضي
لارالب دوله ما له الى اخر الزمان وصلى الله عليه وآله
واما العشرة من رتبة المسحوقين عفو عنه



T. C.
ISTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI
Süleymaniye Kütüphanesi
K. 1508
Eski no: 1415

۱۸۵۱

كثيرة عن نقط الحس

يخرج الدواعي الأربع ولعلم لم المخصوص من اوصاف اللفظ ونقوله وضع لمعنى يخرج المهمات والمشتبهات ايضا لانه وضع
 لمعنى ونقوله معلوم يخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز عنه لانه يتبين
 بالنظر الى الوضع والاجمال عارض والجملة اصل وضعه لا يخرج عن سن الاقام ولكنه احتراز عنه نظرا الى
 الظاهر ونقوله على الافراد يخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم سائل للافراد اذ المراد من الافراد
 كون اللفظ متنا ولاء من حيث انه واحد مع قطع النظر عن كون الافراد اولم يكن وقوله في نساء بطر خصوص
 الجنس ورجل خصوص النوع وزيد بطر خصوص العين واما قال **فان** حنساء على لسان امدل
 الشرح واصطلاحهم مع لم لسان نوع لا انواع عند المنطقين والرجل صنف لان المشايخ لا يفتنون
 الى اصطلاحاتهم وحدهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا
 ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع انها لاحاطة الافراد والعريف للتحقق نظرا الى فهم المعنى حتى والسيّد
 برامه او القاسم الشهيد السمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا شغل فيه بذكر الخلاف المنطقي
 واما ذكر رسوما شرعية توقف على معنى اللفظ كما هو المألوف بالفتنة **قول** وحكمه كذا حكم الشيخ الاثر البات
 اراد بالمخصوص مدلوله وقوله قطعاً عن رأي على وجه انقطع ارادة الغير عنه **قول** ولا يحتمل البيان
 اي ساهن المفسر لم يشرط لم كونه النص مجعلا او مشكلا والخاص ببن نفسه ولا يكون فيه اسكان ولا اجمال
قول ولا يجوز للخاص التعديل الى اخره اعلم لم الزيادة على النص بخبر الواحد لا يجوز كونه الزيادة
 معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني وكجز لم كونه مبتدئا لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف
 وانما في تعديل اركان الصلوة اي الطائفة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلوس بين
 السجدين فرض خلاف لا حصة ومحمد فانه عندنا واجب للمؤلف واركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع
 والسجود معلوم ولا اجمال فيه لانه الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون
 الخاص التعديل بها على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله علم للاعرابي ثم فصل فانك لم تصل بيانا بل
 زاده على النص بخبر الواحد ولا يجوز فقلت بالوجوب لثبته الحكم على حسب دليله **قول** وبطل
 شرط الولاء والرتب الى اخره الولاء مؤلف ما في افعال الوضوء ولا يفرق بينها بعمل اخر والى قطع
 التناج جفاف العضو اعدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وعندنا ليلى والى في قوله
 القديم بفعل النبي علم فانه واظف على الموازنة قالوا فلو جاز تركه افعله من تعليم الجواز والرتب
 وهو لم يراعى النسق المذكور في قوله فاعسلوا ايديه وآلته وهو لم يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازاله الحديث
 او استباحه الصلوة شرط في الوضوء عند ابي حنيفة في قوله علم لا يقبل الله ثم صلوة امرى حتى يضع الظهور
 مواضعه فمغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للموسى ونقوله علم للاعمال بالنسبة او بالقاس على النعم
 اذ البدل لا مخالف لاصل الشروط والسمية عند اصحاب الطوائس وقيل عند مالك ايضا شرط فيه لقوله
 علم لا وضوء لمن لم يسم قلنا لا يجوز لم كونه الولاء والرتب والسمية شرط فيه هذه الاحياء ولا قوله
 فاعسلوا وجوهكم واسجوا ايروكم لفظا له خاصان لمعنى معلوم وهو الاستاءة ولا صابه واشترط من
 لاساسه كونه ردا على النص ونسب له فلا يجوز وبذا معنى قول الشيخ وبطل شرط الولاء الى اخره **فان قيل**
 فلما علمت بوجوب الله واحوائها في الوضوء كما علمت بوجوب التعديل في الصلوة بخبر الواحد **قلنا**
 لما منع من القول بالوجوب في كل الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لعن والصلوة فرض لعين
 ولو قلنا بالوجوب في كل الوضوء كما في كل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل والتبع فقلت ما لسنه في كل

الوضوء اظها را للتفاوت منها كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم للم قول بالوجوب في كل الوضوء لا يلزم
 التسوية لظهور التفاوت منها بوجه اخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنداء والشرع في الصلوة يلزم والى
 ان يقال لم ذلك لفاوت درجات الدلائل فان ثلثه السبعة اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كانه ضروري
 المتواتر وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبر راجح الذي هو
 قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبر راجح الذي هو موهوم وظني في الاول يثبت الفرض وبالمعنى
 والثالث بسبب الوجوب وبالرابع ثبته سنة ولا استحباب لكن ثبوت الحكم بقدر دليله بحسب التعديل من
 القسم الثالث لانه امر لا عري بالاعادة بلما فثبت به الوجوب فاما قوله علم للاعمال بالنياب في
 القسم الرابع لمعناه ثواب الاعمال او اعتبارها من كونها من الدلالة فثبت به السنة وكذا خبر التسمية
 معارض بقوله علم من توفى وسمى كان ظهورا لجميع اعضائه ومرفوضا ولم يسم كان ظهورا لما اصابه الماء
 ولا يكون قطعي الدلالة وكلف ولستعالي سلمه في نفي الفضلة ما ينع وكذا دليل الموازنة لادل على الركنية
 فانه علم كان يواظب على المضغ ولا يستشق مع انها مستثناة وخبر الرمي ايضا معارض بما
 روى عنه علم انه نسي مع الراس مذكر بعد فراغه من الوضوء مسجدة بيليه كفته فلما كانت هذه الدلائل
 ظني الثبوت والدلالة ثبت بها السنة لا الوجوب **قول** والطهارة في كذا اي وبطل شرطه الطهارة
 في طواف الزياره وقال الشافعي الطهارة في الطواف شرط لقوله علم لا لا يطوف في هذا البيت
 محدث ولا عريان وقوله علم الطواف صلوة لانه ابا في المنطق فقلت لا يجوز لم كونه شرط لانه
 امرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدور لم حوله الست ولا يكون
 وقفه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ما كت ولا يابا لانه لسنه احكام بل زاده عليه بخبر الواحد
 فلا يجوز ولكن يزداد شرطه الطهارة عليه واحبا فهو الصحيح بدليل احكام التيمم وكذا في شجاع
 بقوله انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لم نفس الطواف لسنه بما لا اجماع فانه
 بسببه اشواط وشرط فيه لا بد من الحجر لا سود على الاصح وبالمعنى اعاده طواف الخشب والعريان
 والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى فانه ثبت شرعا كما روي فمكون لم كونه خبر الواحد بيانا له
 فلت اما التقدير بسببه اشواط ثبت بالخبر المتواتر فمكون الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يكون
 المعصاة عن السبعة الا لعلمنا فلو احكم لم كونه التقدير بها للاكمال ويحتمل لم كونه للاعتداد فثبت
 لا قدر المتقين ويوجب ذلك شرط الامام وليس كان شرط اعدادا فالاكر يقوم مقام الكل واما
 لا سدا من غير الحجر لا سود من اصى من يقول انه معتد به ولكنه مكروه وليكن لنا عدم الاعتداد كما
 ذكر محمد في الرقيات وذلك لانه امر اسم علم جعل الحجر لا سود علامة اقتراح الطواف كما روي في الخبر
 كذا في المبسوط ولكن لا يزول الشبهة به لانه ردا على النص بخبر الواحد ولا شبهة لم معالي
 النص لسنه مجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المسألة واسدا الفعل لان لا يصدر بصيغة العطف
 وهي للتكلف والمبالغة وفي ذلك كمال لم كونه حيث العلة ومن حيث لا نوع في التيمم فالحق خبر العلة والابتداء
 سانا فاما خبر الطهارة لا يصلح للبيان لانه الطواف لا يحتمل الطهارة واما وهو اعاده الخشب
 والعريان والمنكوس فليس لعدم الجواز بل لم يمكن المعصاة الفاحشة كوجوب اعلاء الصلوة
 التي اذ تخرج الكرامة ولهذا تخبر بالدم اذ ارجع من عمر اعاده ولخصم لم معني وبقوله لانه مجمل
 في حق لا سدا من الحجر ولكن سلمنا انه مجمل في حق العبد لانه المسألة كمال العدد ولا سراج اما لا يحتمل

الدم

محدث الكتاب في المشي

بمبدأ منه ومن غير **قوله** والتاويل بالرفع اي بطل تاويل الشافعي القراء بالاطهار في قوله والمطلق
يتربص ما نفسهن منه قرو اي والتربص المطلقات المدخول بهن حرزوات لا قراء مدة ثلثة قرو لان الله
لعظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل عن ولو حمل القرو على الاطهار انتقص عن السلب لانها اذا اطلقها في
الطهر جعل السباغى ذلك الطهر محسوبا من العدة وينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذ
المراد من الطهر هو الطهر الشرعي المتخلل بين دعي الحيض بالاتفاق مصير العدة قرين وبعض
المالك خلاف ما اذا حمل على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا يحسب تلك الحيض بالاتفاق وللملك على وجه
بواقى الكلاب اولى من الحمل على وجه مخالفه فان **قوله** الحمل على الحيض مخالفه من وجهين ايضا
احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على السلب اذا اطلقها في الحيض لانه لا يحسب تلك الحيض بالاجماع
مصير منه اقراء وبعض الرابع والسلب كما لا يحتمل النقصان لا محالة الزيادة ايضا والماء لنزولها علامة
الذكر في سلب هذا العبد والحيض موثوث والطهر مذكور فدللت الهاء في السلب على المراد من القراء الاطهار
قوله الخواب عن الاول لانه لم يكن الزيادة ثبتت ضرور وجوب التكرار فلا يعاين به والعدو قد يحتمل مثل
هذه الزيادة احراز ان النقصان كما انزعه لا على النصف من عدة المرأة بالاجماع ثم جعلت قرين وفيه
زيادة نصف القراء وعن الماء لنزول الحيض ونحو كات موثوثا فالقراء المضاف اليه السلب مذكور ولا استبعاد
في تسمية شيء واحد باسم التذكير والسلب كالتكرار والخطة فلما اضيف الى المذكر روعي علامه التذكير
وما يوكد لمراد من القراء والحيض قوله علم دعي الصلوة ايام اقرايكه وقوله عليه السلام طلاق لامة
ثلاث وعدها حيثما لان اثر الرقي في التنصيف في التفسير وقوله واللاي ييسن من المحض لاي
فان قام ما شهر مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل **قوله** تحت اذ لا يلزم من قوله علم دعي الصلوة
ايام اقرايك لانه يكون المراد من القراء في لايه الحيض ولا يلزم من قوله واللاي ييسن الاية لانه يكون المراد مقام الحيض
اذ يجوز لانه يكون مقام الاطهار لانه الطهر المتخلل بين الدعي لا يصور الحيض لانه قال يلزم ذلك بحسب الظاهر
قوله ومحلله الزوج الماء الى اخره قال محمد والشافعي اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين انقضت
عدتها فترجعت باخر وطلقها وانقضت عدتها ثم علقت الى الاول لم يثبت بطلان ولا يهدم الزوج
الماء الطلاق وعندها حصة واي يوسف تعود سلت تطلقات **قوله** الطلاق والطلاق
والسلب محله من الصحابة والخالف لمراد من الزوج الماء مثبت للحمل ليدعها خلافا لمحمد والشافعي مسكر محمد
معه في حكي تنكح زوجها غير فكله حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعد ما يلزم من تنبيه فقط
كما في الصوم متى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت للحمل لا باحة الاصلية فكذا يثبت باصا به الزوج
الماء متى حرمة الثابتة بالطلاق والثلث ثم يثبت للحمل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم
من حمل الزوج الماء مثبتا حلا جديا لا نقول علم لعن الله المحلل والمحلل له فقد لحق بالنقض خبر الواحد
طريق السان ولا يجوز لانه كونه بانيا لعدم الاجمال فيه اذ كلفه حتى وضعت لمعنى معلوم وهو للغاية والنهاية
وقال ابو حنيفة وابو يوسف الزوج الماء محلل لقوله علم لعن الله المحلل والمحلل له سماه محلا وهو المثلث
الحمل ومحدث العسيلة وهو ما روي انه علم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلث ثم نكحت بعبد الرحمن
زبير ثم خات تنهت بالعتة وقالت ما وجدته الا كذبته شمرى هذا فقال علم انتردين لانه نفوذى الى
رفاعة قالت نعم فقال علم لا حتى تدركي غسيلته ويدوق غسيلتك وفي ذكر العود دونها اي لم
يقبل انتردين لانه انتهى حرمتك اشار الى التحلل لانه غيا العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت
علمه الملام

لو قال بانوا الحمل طاهر

قوله على انما انصبا الى السلب

قوله

العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فكون حادنا بالذوق خلاف اصل الحكم لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغلظة
وقبل الذوق **قوله** العود من الرذ الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحمل باثنا مطلقا ولم يبق فكونه
الزوج الماء مثبتا للحمل الذي عدم فعود عليه بسلت تطلقات واما النص فساكت عن كون الزوج الماء مثبتا
للملك ام لا وانتم ابطالتم وصف الحمل من الحديث بما هو ساكت وذلك لا يجوز فالشيخ بقوله ومحلله الزوج
الماء الى اخره اجاب عما تمسك به محمد والشافعي باليه **قوله** لانه في صور الحرمة الغلظة لانه في ذلك
محل والمحال لا يدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل لا يصل غير محل الزوج والمحل شرط
ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس الزوج الماء محلا في المتنازع وموصوف الهدم لانه لو كان يلزم
اثبات السلب لان الحمل ثابت وانه لا يجوز قلنا لا يجوز اذ لم نقدا اما اذا افاد فيكون الا يرى ان شره الانسان
ماله بما له لا يجوز اما اذا ضم ماله الى مال الغير فاشترى ما يبيع لانه شهد ملك الصنف او جواز العقد في مال
الغير فكذا يهنا مفيد لانه قبل هذا كونه الحمل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعده يصير
على وجه لا يزول لا بالثلث او بقول **قوله** لما كان الزوج الماء مثبتا اصل الحكم ووصفه في المطلقة الثلث
فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى فان قيل فعلى هذا وجب ان تمسك اربعا وخمسا من التطلقات
لمسا بهذا الحادث واحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اسات الحل بهذا السبب الماء لما فيه من الفائدة
اقضى انتفاء الاول اذ لم يبق منه فايده يسمى به اقتضاء **قوله** وبطلان العصمة عن المسروق الى اخره
واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يحتاج عندنا سواء ملك المسروق في يده او استهلكه في طاهر
الرواية وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يضمنه في السرقة وكذا الحكم في السرقة
الكبرى قال **قوله** ان الله عز وجل لا يقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صرحا ولا دلاله لان القطع اسم لفعل
معلوم ولا دلاله له على انتفاء الضمان واقطاع عصمة المالك اصلا ولا يوفى ضروراته ايضا لانها محققان اسما
وحكما لان احدهما الجبر المحل لاخر المزجر وسبب لان سبب احدهما الجناية على حق الله وسبب الاخر
الجناية على حق العبد ومحللا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان
وموقع قوله ثم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم وموقع علم على اليد ما اخذت حتى ترد فصح العول
فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان عصمة المالك لم يعمل بهذا الخاص وموقعه فاقطعوا لانه
زيادة عليه خبر الواحد وموقعه علم لا غرم على سارق بعد ما قطعتم ميمنه فاشار الشيخ الى جواب ذلك
بقوله وبطلان العصمة بقوله جزا لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المالك ثبت باساره جزا فان الله
اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في مع **قوله** من العقوبات يراجه ما يجب حقا لله ثم ما يجب لله
على الخلوص انما يجب بهنك حرمة من الله تعالى على الخلوص لكون الجزاء واقفا وذلك بان ثبت الحرمة لعن في
ذاته كونه شر الجزاء والجزاء لا الحق العبد لانه يصير حراما لغير مباح في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب
الجزاء لكنه لا يوجب عصير الغير فعرفنا ضروره انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لغيره لا يوجب
ضروره كالعصا اذا تخبر اذى حرمة واحدة فمن ضروره ذلك تحويل العصمة الى الله **قوله** فان لم يلزم الحرمة واحدة
بل المال محترم لحق الله لوجوده في حق القطع ويحكم لحق العبد ايضا لاجل حاجته فحب الضمان كما في قتل الصيد
المملوك في الحرم او الاحرام وشرب حمر الذي عندكم وكوجب الدية مع الكفار **قوله** بل الحرمة واحدة لانا لا نجد
القطع لا مال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله القطع لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانقلت تلك الحرمة
اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه خلافا لجزا الصيد لانه لم يجب الجناية على حق

قوله على انما انصبا الى السلب

قوله

الصيد في الصيد بل بالجناية على الحرم لا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه ففضايه

وجب الصيانة وكذلك وجوب الكفاية بالجناية على الحرم لا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه ففضايه
الينا ولم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذي ليس بمملوك لا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه ففضايه
حب الخدو اذا لم يحب لحقه وجب جبر حقه بالضمان او نستدل بقوله جزاء على وجه اخر وهو انه لفظ الجزاء
لغة يدل على كمال الشروع اذ مواسم للكاتفي يقال جزاء اي كفى وكما له مستدعي كمال الجناية لانها سببه وذلك
بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغرضه وموحيق
والمالك فيبقى مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحق من ضرورة تحويل العصمة الى الله مع ادعاء
وان الجناية على الحرم لا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه ففضايه
نسخا لما موثقت بالنسخ **فان قيل** لو اسلمت العصمة الى الله مع كفاية الحرم لا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه ففضايه
قلت لا يجب القطع في الحرم لغير شرط لغيره كغير المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخير ليست كذلك
والسؤال القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه **انا نقول** ان كان
فيه ابطال حقه صور فيه تكمل معنى الحفظ عليه وكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان
والجواب سعي لم لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفع ما ثبته في حق القطع
انا نقول قد ثبتنا ان العصمة شيء واحد ولا يظهر ابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان
لاخر لئلا يورى الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد **قوله** وذلك مع ايقاع الطلاق بعد الخلع
صرح الطلاق يلحق البائن عينا وعنده الشبهة في الحقيقة وانما يتحقق الطلاق البائن عند في الحقيقة والطلاق
على ما لا يبينونه فيما سواها عنده قال الشافعي الطلاق مشروع لارادة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده وقلنا الله وقلنا الطلاق لا يقتضي ابطال مال وهو الخلع بقوله فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به والفاء للتوصل والمعنى فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع في كل
قوله فان طلقها باول لايه وموقوف الطلاق زمانا لا يكون وصلة عملا بالفاء والبيان كما ذكر في فخر الاسلام
واعلم لم لا يستدل باليه على جواز حق صريح الطلاق بالخلع مشكلا فان عاتة المفسرين وصلوا منه لايه
وي قولهم فان طلقها باول لايه وهي قول الطلاق حريتان ولانه لو وجب وصلة بالخلع عملا بالفاء لما تصور سرعه
انطلاقه البالغ قبل الخلع وانما ثابته بالاجماع بل لا يرى ان يتمسك في المسألة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره
عن رسول الله علم انه قال الخلع الحقة صريح الطلاق ما دامت في العلق والمعاذ القهية المذكون في
المبسوط وغيره **قوله** ووجب للمسلم نفسه العقد في المفوضه بكسر الواو وفيها علم لم التفويض
هو التزوج بلا مهر وهو عند ان نفي صحيح وفاسد فالصحيح موقوف تاذن المألفة بكسر الواو او ثبوت لوليها لم يزوجها
بلا مهر او تفوض زوجها ولا تذكر المهر في زوجها الاولى بلا مهر او سكنت عن ذكر المهر او السيد يزوج ابنته بلا مهر
او سكنت عن ذكره والفاصل بينهما في الاب الصغرى او المحض او البكر البالغة بغير رضاها في انعقاد النكاح
عنده قولان احدهما انه يصح في التفويض الصحيح يجوز له تسمية المراه بموضه بكسر الواو لانها فوضت امرها الى
وليها وموضه بفتح الواو لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح يجب للمسلم بنفس
العقد وعند السامعي يترأى الوجوب الى زمان الوطئ حتى لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لم يهر لها ولا
المهر حقه واذا رضيت لعلم وضوب العقد صرحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول
قلنا خرجت تراخي المهر الى زمان الوطئ كان ذلك منه ابطالا لمعنى قوله ان تنقوا باموالكم لله

قوله
قوله

أحل ما يتبعه اي الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الصاق متقضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب
بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرها لقوله لم يصر مسانحين فحب المال بالعقد اما سميها واما وجوبها بالاجارة
الشرع **قوله** وكان المهر مقدرا شرعا اعلم لم يصر مقدرا شرعا الى راي الزوجين عند الشافعي كما في البيع
والاجارة فان البذل مفوض الى راي العاقدين ولان المهر حقه فاذا رضت بالمتصان حقه ناقضا وقلنا
من فوض مقدرا المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لغير خاص
وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فمضى لم يصر يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكفاية في قوله فرضنا فدل ذلك على
لزمنا حيل الشرع وهو المتولى للتقدير لانه في تعيين المقدار بما لا يتفق السنة ويوجدت جابله التي عليه اللام
قال لا يزوج النساء الا الاولاد ولا يزوجن الا من لا كفارة ولا مهر اقل من عشرة دنانير وصارت العشرة
تقدير لانه لم يصر له لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا له لاعماله ولكن النعم لم يقول لانه لم يصر خاص في التقدير
بل هو مشترك لان الفرض محي ومعنى القطع ومعنى الايجاب ومعنى البيان ومعنى التقدير ومعنى المهر على الاجارة
اولى بقرينة وما ملكت ايمانهم من حمله على التقدير لم يصر لاي اجاب يستقيم في حق الاما وكما يستقيم في حق الاجارة
لا يما به قوام من من البهقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسر عامه اصل التأويل بالاجارة
فاما معنى التقدير لا يستقيم في حق الاما لانه لم يقدّر من المهر على المولى بالامام وذلك ايضا لانه لا يجاب ويؤمر
مهرنا كماله على فانها صلة لا يجاب بها فوضع عليه اي وجب ولا يقال فرض عليه اي دله **قوله** ومنه لاي امر
اي ومن الخاص فلا امر لانه وضع لمعنى معلوم وهو اي لا يقول القائل لغرض على سبيل الاستعلاء فاعل
واحتراز بقوله على سبيل الاستعلاء عن التماس والرجاء والمراد بقوله فاعل طلب الفعل بصيغة
للام **قوله** ويخص مراده بذلك اي يخص موجب للام وهو الوجوب بصيغة لام عريضة ومعنى قوله بصيغة
لانها اي محتصة بذلك المراد اعلم اللفظ ويذكر محتصا به كالا لفاظ المترادفة وقد يكون على العكس
كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون اختصاصا من الجانبين كالالفاظ المتساوية
والشخص بقوله لازمة اشار الى رد قوله من نعم من الله انفعته بين الوجوب والذب ولا يباحه بقوله
ويخص مراده الى رد قوله بعض اصحاب مالك والشافعي فاتهم فالاول الوجوب كما يستفاد من الصيغة
يستفاد من غيرها وهو الفعل وسمى الفعل امر كما سميت الصيغة بمحصل الاجابة كما بالصيغة وعندنا
لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب وصورة المسألة اذا نقل فعل امر الى النفي
عليه السلام التي ليست سهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب
الصحة وغيرها ولا بيان لمجر الكباب مثل قطعه يد السارق من الكوع بل يجب علينا اتباعه وميل سعنا
ان نقول امر النبي علم بكذا فعنده مالك في احد الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع
ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح من طلاق عليه
بالحقيقة **قوله** الفرق الاول بان الله في سمي الفعل امرا في قوله وما امر فرعون بشي اي فعله لان
الفعل هو الذي وصف بالرشد لا القول وبان النبي علم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقصاها
مرتبه وقال صلواتا كما رايته في احدى المتابعة لازمة ثبت ان فعله موجب وتمسكت الجامعة
بما روى انه علم واصيل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال واياكم مثلي بطمعي ربي
وسقيني فدل ان فعله ليس بموجب ولا مباح بل هو امر على ما روى انه علم بصلواته ما به اذا
خلع فعليه فخلعوا بها لهم فلما قضى صلواته قال ما حملكم على القايكم فاعلمكم قالوا اننا انك القيت فخلعك

الطلب
الاستعلاء

ولما ثبت ان النقص محمول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهي المذورات المستعينة بان نذر لم يصوم يوم الخميس
او صلى فيه اربع ركعات ولم يصل ولم يصم بحسب قضاها **والاعمال** لما وجب القضاء في الصوم والصلوة
بالنقص اذ لولاها لما عرف وجوب القضاء كيف يسقط قولكم القضاء بحسب الامر الذي وجب الاداء **لانا نقول**
وذكرنا بالنقص ان الواجب ما سقط بخروج الوقت ولم يبق من هذا النقص طلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب
ولهذا يصح قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان نذر خلاف بطر في المذورات
المتعينة فنفس الفرق المأخوذ عن الفروع لا دلالة له على عدم ايقانها بالفوات او بالتعوت فعلى هذا لا
اصوله القضاء واجب فيها بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم ايقانها بالفوات او بالتعوت فعلى هذا لا
يظهر من اختلاف في الاحكام وانما يظهر في التخيير **قوله** وفما اذا نذر الى اخر جواب عما قال لو كان القضاء
بالسبب الاول كان سفيلا لا يجب القضاء فما اذا نذر لم يحكم شهر رمضان فصاحه ولم يحكم اذا لا اشتر
للنذر الموجب للامكان في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب
القضاء بما يصوم لانه لا اعكاف لا بالصوم فوجب له سطل كما ذهب اليه ابو يوسف وحسن بن زياد وحيث لم
سطل وجب القضاء بصوم مقصود بالاعكاف في ظاهر الرواية دلالة وجب بسبب اخر غير الاول فقال
انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط لاعكاف فلو كان موجبا
للاعكاف لم يوجب لشرطه تبعاله لانه اشترى ايجاب الصوم منها لشرط الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر
والشرط معتبر بوجوده لوجوده قصدا فلما انفصل اعكاف عن صوم الوقت بان لم يحكم فيه بقى مطلق
ما اعكاف واجبا عليه وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال
المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لاسبب اخر وهذا معنى قول الشيخ
لعود شرط الى اخر **والاعمال** لو كان النذر السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت سفيلا لا تادى
ذلك لاعكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلق **لانا نقول** استماع وجوب الصوم
في هذا كونه لشرف الوقت وكونه لكونه لافاض له بصوم الشهر في زوال الشرف لم يزل لاقبال لبقاء الخلاف
وهو القضاء كونه لبقاء احدى الفريقين كما وجب بصوم مقصود لا ينادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعكاف
في رمضان القابل او في صوم واجب اخر لا يجوز **قوله** ولما اذا انواع الى اخر قوله كالصوم جماعة نظير
لاداء الكامل بمعنى زوالها الى اخرها اذ متى صلوه توفى عليها حقها من الواجبات والسنة ولاداء يكون
كما ملاءم في الصلوة التي سنت الجماعة فيها فاما ما لم يسن فيه فالجماعة فيه صفة قصور وقوله والصلوة
مفردا فظهر لاداء العاص لان الجماعة التي هي سنة موكل في قوة الواجب محدود فيها لا ترى ان الجهر
ساقط عنه والجهر صفة كمال في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه سائما فكان السقوط دليل
العصور وقوله وعمل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالنوم ثم انتبه
بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظرا لاداء شبهة القضاء وانما قلنا انه اداء باعتبار
الوقت ولكنه شبهة القضاء لانه التزم لاداء مع الامام حين تحرك معه وقد فاته ذلك جمعة فكان اداء
بعد فراغ الامام مثل ما تحتم مع الامام حكما كان قضاء حكما ولهذا لا يترتب القراء وسبح السهو لونها ولا يتغير
مرضه منه لرافعة في هذه الحالة يعني لو نوى المسافر لرافعة في خلال صلوته او دخل مصر فصرضه اربعا
اما لو نوى لرافعة او دخل مصر بعد ما صارت صلوته قضاء لا يصرفه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا
مع امامه لا يصرفه اربعا بنية لرافعة او دخوله في المصر في حالة اداء فافاته كما لو صار قضا محضا فعلم

سبب
ضمنا
لما اذا انواع الى اخر قوله كالصوم جماعة نظير

قضا حكما واداء جمعة وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية لرافعة وانما جعلنا فعل اللاحق اداء
شبهة القضاء لاعلى العكس لانه باعتبار اصل الفعل حودي واعتبار وصفه قاضي والوصف تتبع **قوله**
ومنها رد عين المقصود اي ومزايا انواع لاداء ملاءمة انواع لاداء في حقوق العباد فروع من المقصود اداء
كامل وردة مسخولا بالحنانية او بالدين اداء قاصر معنى لزم عصب عدا فاداء ثم جنى على ان ان او الف
مال الغيرة يد الغاصب ثم رده الغاصب مسخولا بالحنانية او بالدين كان لاداء قاصرا ومعنى المقصود اداءه لا
على الوصف الذي اخذ ولهذا لو ملك في مالها الذي قبل الدفع الى ولي الحنية بدى الغاصب من الفناء ولو
دفعه اليه او بيع في الدين رجع المال على الغاصب بجمعة بالانفاق كان الرد لم يوجب وقوله واما عدا غير نظر
لاداء الذي شبه القضاء بمعنى اذا تزوج امرأه على عبد لغرضه بجمعة ثم اشترى ذلك العبد وسلم اليها يكون
اداء لانه تملك المستحق بسببه وهو السمية ولهذا لا يكون لها لزم من بيع عن القول لانه شبهة القضاء
فان ما اشترى الزوج قبل التسليم اليها ملك له حتى ينفذ اعماه دون اعماها فهذا التسليم من الزوج اداء
ماله من عنده في هذا الوجه شبهة القضاء لانه تملك الملك بوجوب ملك العين حكما في حديث بريدة فعالت هذا
لم يقضى على يارسول الله فقال علم موكل صدقة ولنا مدته فهذا يعرف لانه احلاف لاداء حكما وهذا
معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشراء الى اخر **قوله** والقضاء انواع الى اخر المراد مثل غير محمول لزم لا
يدرك ما العقل لانه العقل يتغير وقوله لزم للصوم نظير القضاء مثل محمول وقوله والفدية نظير القضاء
مثل غير محمول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفاء ومن حاله
بالنقص وهو قوله وعلى الذي يطيقونه فدية قال بن عباس يطيقونه حكما والعباس والفدية
والفداء البذل الذي يتخلص به عن مكروه **قوله** وقضاء كسرات العبد الى اخر رجل ادرك الامام في الركوع
من صلوة العبد بانه يكسرات العبد قايما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو اشغل
بها فانه يكسر لا قساج وهو فرض ثم يكسر للركوع وهو واجب ثم يكسر كسرات العبد في الركوع من ركعته برفع يده وعن
يوسف انه لا يات بها في الركوع لانه فاته عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها فركعة في الركوع فلا يصح اداؤها
في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق لاداء وفي ظاهر الرواية يات بها في الركوع لانه الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما
اما حقيقة فلا سواء النصف لاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما يمكن من النقصان بالانحناء وغير
مانع لمشابهة لزم قيام بعض الناس فكسرات هذه الصفة واما حكما فلان مذكر الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
فقلنا بانه يات بها لبقاء المحل من وجه احتياط لا بطريق القضاء بل لشبهه لاداء ولا احتياط في العبادات لزم بحسب
ولا سقط بها لاي شيء لزم كسرات الركوع يحتسب من كسرات العبد مع انه يودي في حالة الانتقال **قوله** ووجوب الفدية
في الصلوة للاحتياط لا لشكال يرد وهو لزم الفدية في الصلوة بلا نص وما ساء الصوم فاشار الى الجواب بقوله
وجوب الفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا لاقيا من الاحتياط لانه كونه الفدية معلولا فان الشيخ في هذا السلام
ذكره من حج القوم لما اقام الشرح الفدية مقام الصوم ثبت المالم شرعا من الصوم والفدية والمالم بغير الصوم
والصلوة ثمانية كونه لكونه الفدية مثلا للصلوة لزم من السجدة كونه معلولا لمحتسب لانه كونه معلولا بل
اموا تعديدا فاموا بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق لخم لانه الصلوة اهم من الصوم لانها تعبدية
بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فليكن كان هذا الحكم شرعا فقد صار مودا ولا
فليس به باس لانه كونه بذا جنتا تصلح ماحيا للصلوات ولهذا فان جنتا في الزادات تجزئه لزم شالهم
كما قالوا في هذا اذا تطوع الوارث ببناء الصوم بلا ايضا ثبت انها بطريق الاحتياط لا بالعباس اذ لو

طلب القضاء انواع

الاسباب لوجوب اختلاف

انما اذا انواع الى اخر قوله كالصوم جماعة نظير

في الصوم ثبت

في المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية

اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس والقديم في الصلوة
ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من تمر او صاع من شعير وكان محدثا نقول او لا يطعم عنه لكل يوم
نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة وهو الصحيح كذا في المبسوط **والقول** لو كانت الصلوة اتم
من الصوم او مثله ينبغي ان يستلزم الحكم فيها بالدلالة وان كان عمر معقول المهر اذ الحكم ثبت في الدلالة في مثل ذلك
لانا نقول لا بد من الدلالة من كون المهر في الحكم معلوما سواء كان ما شره معقولا او لا وهذا المعنى المؤثر
عمر معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة **قوله** كما تصدق بالقيمة الى اخره هذا الضار لا شك في قدره ويؤثر
التضحية عرب فرب بالنصف ولا مثل لها عملا ولا نصا بعد فواتها عرفت ففسخ في سقوط بالفوات كصلوة العبد
ورمى الجار وقد اقيم الصدق بالقيمة او العين فيما اذا كانت الشاة التي عثنت للتضحية بالذبح او بالشراء
الصاد من القرينة التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدونه نص وذلك غير جائز فاشار الى الجواب
بقوله كما تصدق بكذا معنى وجوب التصديق بالعين او القيمة كطريق الاحتياط لاحتمال كون الصدق اصلا
في التضحية لانه موافق للمشروع باب المال كما في سائر العبادات عبادات طائفة لان الشرع نقل القرينة من التصديق
الى الماراة فطبييا **الطحاوي** في الضحية في اذ الناس ايضا في الله في هذه الايام ولهذا حرم الصوم في
هذه الايام لما فيه من الاعتراض عن الضحية وكذا لا كل قبل الصلوة لكن في اول ما يتناولوا من طعام الضحية والمال
بالصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرم الصدق لبنى ماشية والله لا يضيف عباده بما هو خبيث
ينقل القرينة من العين الى الماراة ليبقى المحرم طيبه لان ذلك الاحتمال ساقط في هذه الايام لكون الماراة منصوصا
عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت ان اولنا اعتبار ذلك لاحتمال فقلنا بوجوب التصديق على
اعتبار لانه اصل لا على اعتبار رانه خلف ولهذا اذا جاء الغام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصديق
خلفا عن الماراة وجب لنزول حكم الحلف متى قدر على الاصل كما لا يخفى في الفدية اذ قدر على الصوم بسطل حكم
الحلف وهو الفدية **قوله** ومنها ضمان المفقور اي وضمان انواع القضاء وهذا بيان انواع القضاء في حقوق
العباد قوله وهو السابق بمعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما
في المثليات والقاصر وهو القيمة فيما لم يمتثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثله للمحق
المستحق في الصورة والمعنى في المثل صورة ومعنى هو السابق بحققا للمهر لا اذا عجز عن الصورة في حكم
المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف اي ضمانها في حالة الخطاء
بالمال قضا بمثل عمر معقول للمماثلة لا يعقل بين المال والمادى والاطراف للمهر لا للمالك بمثل ذلك والمالك
ملوك بمثل ذلك فانه يتماثلان والمهر مادى لا كونه مالا ولا مكي مالا لم يكن له قيمة اذ المثل مع عبادة عرفة
الله اي عن قدر ما ليقته وانما وجب ضمانها بالنقص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم
يشرع المال عند احتالة القود لانه سهل صوره ومعنى فلا يزاوجه بما لا يماثله بوجه **قوله** واداء القيمة
الى اخره هذا مظهر قضا وشبه لاداء تزوج امرأة على عبد بغير عينه تحت التسمية عند اداء الشافعي
ووجد الوسط فان اتانا بالعين اجبر على القبول لانه ادى عين الواجب ولم اتاها بالقيمة اجبر
على القبول ايضا ولم كان تسليم قيمته التي قضا له لا محالة لكنه في حكم لاداء العبد لما كان مجهولا باعتبار
الوصف لا يمكن تسليمه لا بتعيينه ولا بتعيين لا بالتعظيم فصار رت القيمة اصلا من هذا الوجه فصار من راحة
المهر فانه انما به اجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون النجوم فصار رت القيمة قضا محضا
فلم يعتبر عند القدر على العبد **قوله** فاعلم انك قد نصرت كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب

في المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية

في المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية

في المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية

فساد التسمية فيجوز المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية
قوله انما بعد التسمية في الملة المدونة لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة
بالقيمة اسداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم ففسد
للمجهولة اما في مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم يجب بالعقد لانه ما ساء ما فيه لكنها اعتبرت بنا على وجوب
تسليم المهر اذ لا يمكن تسليمه ما عرفت فكانت تنبيه على سمية شيء معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها
على عبد بغير عينه في ستمين او بمثل كجب القيمة مبرا ونصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على
مهر معلوم لا اسداء كذا في المسار **قوله** وعن هذا قال ابو حنيفة اي على اعتبار المهر المثل الكامل
سابق على القاصر قال ابو حنيفة في العتق ثم العتق عتق اللوى فعلمنا اي تخير اللوى لانه شاة قتله
معرق قطعه والمهر على وجه ان كان العتق بعد البهر واما اذا كان القطع والقيل فترخص شخص او شخص واحد
واما ان كانا خطين او عتقين او احدهما عتقا والاخر خطا فان كان القتل بعد البهر فحائتان على كل حال لان
على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان العتق قبل البهر من شخص واحد والآخر من شخص واحد قبل البهر لكن كان احدهما
خطا والاخر عتقا وان كانا خطين من شخص واحد والعتق قبل البهر فحائتان واحدة بالاتفاق وان كانا
عتقين فحائتان عندنا حنفية رضي الله عنه وعندنا حنفية واحدة لانه جنبي العتق على المساواة وفي القتل
تسوية القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وهو لا ملاك وفدح القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل
في صورة الفعل جميعا فيختار لولى سبها بخلاف الخطا فالمعتق من ذك صيانة المخرج الاسد لاصوره الفعل لان
الخطا موضوعا شرعا رحمة علينا وقبلا ليل يقتل بعد القطع لان القطع موقوف على السراية فتنى من سقط
حكمه وصار قسلا والفعل المات كحق لموجب القطع وكانا جنائيه واحدا بخلاف ما لو تخطا البهر منها لان
المولى قد انتهت واستقر حكمها بالبهر فيكون النامة اثنا جنائيه كما لو كانا خطين وتخطا البهر بينهما وكلا لوجلا
بشخصين وقيل بهذا مذكرا من طريق المعنى فاما من طريق الصوت فلا لا الفعل متعدي لا يرى من القتل كما لا يصلح
محققا لوجبه لصلح ما حيا لا اثر القطع **قوله** ولا تضمن المثل الى اخره اي على اعتبار المثل الكامل هو السابق
في ضمان العتق وان على القاصر قال ابو حنيفة لا تضمن المثل الا يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب
في الذمة وانما يتحول الى القاصر للمجنون في وقت القضاء بخلاف اذا كان الواجب في الذمة مالا مثله له
فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فاعتبر
بمنته عند ذلك وعندنا يوسف لما انقطع المثل فقد تحقق ما لا مثله له اعتبار القيمة والحلف انما يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل فاعتبر قيمته عند ذلك وقال محمد المصير الى القيمة للمجنون اذ المثل الكامل
وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس كذا في المبسوط **قوله** وقلنا المناخ لا تضمن بالاملافي باعتبار
ان المثل الكامل او القاصر شرط في القضاء قلنا المناخ لا تضمن بالاملافي وعند الشافعي تضمن لانه اموال
منقومة كالاغنيان وذلك لانه المال غير لادى خلق لمصلحة والمناخ بهذه الصفة وكف لا والمصلحة في التحقيق
تقوم للمناخ لاشياء والذوات بغير منقومة باعتبار ما لا يرى ان لا سواق يقوم بالمناخ ولا اعيان جميعا
كالخمر والذات ولهذا جعلها الشرع اموالا لا منقومة حتى صحت مبرا وورد العقد عليها وضمت بالمال في
العقود الصحيحة والقاسد ولان المناخ لا تضمن لمصلحة المناخ بالاجماع فان الحى المبتدئة على تقطع
واحد باخرة واحدة لا تضمن منعه احدى بالآخرى مع وجود المشابهة صوره ومعنى فلان لا تضمن
بالاغنيان مع لهما لانه من العتق والمنفعة لا صوره ولا معنى لولي اما الصوره فظاهرا اما المعنى فالاغنيان

في المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية

في المهر المثل كما قال الشافعي كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية

هذا معنى اللغة
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل

لنست باللائحة المالية للشئ بالتمول وهو عبارة عن ضيائه الشئ وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع
باللائحة فان ملك لا يبيع مولا والمصلحة لا يبقى وقت بل كما يوجد ثلثا شئ فلما ارد عليها التمول وكذا التقوم
الذي هو شرط الضمان اذ المردوم لا يوصف بأنه مقوم ولو وجد فبغير الوجود لا سبق التقوم لاجرار
كالصيد والحشيش ولا حراز لا يفتق فما لا يبقى زمانين **والاعمال** المنافع يوجد بحزن ضرور اجاز ما قال
مى به **لا نقول** هذا احراز ضمن لا قصد في ذلك لا يوجب الضمان كالحشيش الثابت في ارض مملوكة لا يكون
باللائحة مع انه يحزن اجاز لارض **ولا نقول** العقدين عليها ثلث خلاف العباس بالنقص فلا يفس عليه نعم او ثبت
العقد كالميتة والدم **ان نقول** ويرور العقد عليها ثلث خلاف العباس بالنقص فلا يفس عليه نعم او ثبت
ففقوها في العقد لقيام العن لتمام الحاجة والضرور ولا يحقق سبل من الضرور في الحدوث فيبقى
الحقيقة محترمة **ولا يقال** قد مست الحاجة منها ايضا سدا لباب العلول في القول بعدم وجود الضمان
انما في باب الظلم وتضييق الامر على الناس واطال حتى المال كالمالك **لا نقول** ليس امر كما قلت فان
الحاجة فما اكثر وجوده لافها من وجوده وهو العلول فان منى عنه وبسببه لم لا يوجد كلف وقد اوجبت للمجر
العجز والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يا ثم ويورد على ما صنع ولكنه لا يضمن شئ واما قوله في ابطال
حق المالك فليس كذلك لان الحق لا يبطل بل يتاخر الى دار الاخرة بخلاف لو اوجبت الضمان فانه يفتقر حق الغاصب
اصلا لان العن زان على المنفعة كما قلت وحق الغاصب مما ورا ظلم محرم فيفتقر حقه اصلا لانه لا يوصل
الى دار الاخرة لانه سيجى عليه بقضا القاضي وما يستحق بالحق لا يوصل اليه في دار الاخرة لانه يستحق
عليه بقضا القاضي وما يستحق بالقضا لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان التاخير امون من المبالغة
وانما قصد باللائحة مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف في غصب المنافع ليس بنا على الفصل
المذكور بل بنا على اختلاف في زوايد المصوب فانها لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما في الغصب
عندنا ازاله اليد المحضة باسناد البد المبطلة وعندنا اثبات اليد المبطله فقط فكون الثواب مضمونه عندنا
لحقوق الغصب صرا وعرض مضمونه عندنا لعدم حقيقه فيها **قوله** والعصا لا يضمن بقتل القاتل اي لو
قتل ان من علمه القصاص لا يضمن شئ لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند السامعي يضمن
الدية **قوله** ان العصا من ملك متقوم للولى لا يضمن له اذ اصالح في حرضه على الدية نعتي ذلك جميع المال
وقد اتلف عليه ذلك بقتله فضمن وذلك في الردف ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذمونا **قوله**
ان الملتك ليس بهان فلا يضمنه بالمال لان المال ليس شئ له صور ولا معنى لان ملك القصاص ليس بهان
ولا مقوم وشرعيته بمعنى لاحكامه لا انما يملكه الدية في الصلح لمقابلة ما هو من اصول جوارحه وهو
ابقاء نفسه وجاحته مع عدم عاقب الوارث فلماذا يعتبر جميع المال **قوله** وملك النكاح لا يضمن بالشك
ما يطلق بعد الدخول اي سهود الطلاق بعد الدخول اذ ارجعوا لم يضمنوا للزوج شئ عندنا وعند السامعي
يضمنون له مهر المثل **قوله** ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثوبا ويكون متقوما عليه زوالا لان الزايل عن
الملك كملك المهر بل اولى لانه ملك المهر كملك النكاح بل لا بد بل خلاف ملك النكاح فانه لا يملكه من غير **قوله**
ان ملك النكاح ليس بهان متقوم فلا يضمن بالمال باللائحة لان الضمان لا يملكه الا بالملك ولا يملكه سبها صور
ولا معنى لملك النكاح شرع لمعنى السكن ولا لزواج وابقاء النسل والمال خلق بذلة لا لاقامة المصالح
فان تماثلان ولان ملك النكاح في حكم حر مبرادى معنى فربى لادى منه وكان معتبرا به وانما مقوم البضع
عند الثوب لاظهاره لخطه ذلك لان لا يملكه بجان فان ما يملكه بجانا لا يعظم خطره عندنا فاما الملك

هذا معنى اللغة
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل

الوارد

هذا معنى اللغة
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل

الوارد فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته ما يطلق من غير سهود ولا عرض فقتل بعد زوال لا سبيل ولا ملك
الوارد عليه لا يحتاج الى القوم وانما قصد بالطلاق بعد الدخول اذ ارجعوا يضمنون
نصف المهر باللائحة لغير الزوج عن ذلك المال فاشبه الغصب **قوله** ولا بد للمأجور به كذا اعلم
ان حسن السعي مطلوب الوجود وكونه والقيم كونه مطلوب العدم ثم حسن المأجور به من طائفة
الشرع لا من وجبات اللغة لان صفته لا يمتنع في الكفر والصقيع والعت لا يضمن السلطان في الجاير يامر
انسانا بالنظم والغصب الا ان امر الشارع يقتضي كونه المأجور به حينا اذ الشارع حكم على ما يطلق ولا يلق
بالحكمة طلب ما يوجب بالآل الوجوه قال تولى الله يا رب بالحشا فدل ان حسن المأجور به ضرور حكم تلامد العقل
آلة لمعرفة لان العقل موجب للحسن ولا لما جاز وورد النسخ علمه لانه الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل
كحسن العدل ولا حان وتسكر المنعم ومواري الحسن اما ان يكون لعينه اي بواسطة نفس المأجور به او
لغيره اي بواسطة غير المأجور به فان كان لعينه فهو ان لا يتقل السقوط او يتقبل او يكون ملحقا بهذا القسم
اي بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لغيره **قوله** كالصدق نظرها حسن لعينه ولا يتقبل
السقوط والصلوة نظرها يتقبل السقوط والزكوة نظرها المحقق بها اما حسن الصدق لا يتقبل السقوط
بحال سواء كان مكرها او غير مكرها والصلوة فانها حسنت لعينها لانها يتبادى بافعال وافعال وضعت
للتعظيم اذ قيام العبد من يدى الرب واصفا بعينه على الشكال صار قاطرة الى الارض تعظم له في نفسه
ثم إعتابه بالركوع زياده تعظيم شئ الحاجة السجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا
سائر اذكارها وتلاوة القرآن على نهية التعظيم والمبالغة في التزمية والتفديس ثبت انها مع جمع
افعالها واذا كان ما تعظم الله ويوحى في نفسه ولكنه يتقبل السقوط اذا كان في عمر حينه كالصلوة
في الاوقات المكرومة او قبل الموت او حاله كالصلوة في حال عدم الطهارة في نصرة صحتها هذه العوارض
وانما صارت الزكوة ملحقه بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجه الفقير الذي هو من خواص
الرحمن لا بنفسها اذ هي في نفسها تنقص مال واضاعتة ومضى حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار
حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر انه عاى الى دارود وقال يا داود عاى نفسك
فانها انتصبت لمعلاوة وقال عليه اعدى عدوك نفسك الى من جنيبك ولهذا سمى الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في
قوله علم رجلا من الجهاد الاكبر اذ موى في نفسه تجوع النفس ومنع نعم الله عن مملوكة
مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزياره
اما كن معلومة ثوبا ويانه في ذاتها سفر التجارة وزيان البلاد غير هذه الوسائل يستخلق الله ثم
بلا اختصار للعبد فصار كالا واسطة فصارت هذه العبادات كالصلوة حتى شرط لها الاملية الكاملة
فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا لك سعي في فصل الركوع **والاعمال** الصلوة صارت حسنة بواسطة
الكعبة ايضا **قوله** بالواسطة ما سوقف ثوبه الحسن عليه وهذه الوسائل المذكورة كذلك كحل الكعبة
فان الصلوة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كان حسنة حتى كانت القبلة بيت المقدس
وجهة المشرق وعندنا شعبة القبلة عند التنقل على الدابة **قوله** اولهم اي حسن المأجور به معنى في
عمره وذلك لغيره لان ما لم يمدى بنفس المأجور به او لا والى كالموضو والسعي الى الجهة فان
الموضو ليس حسن في نفسه لانه تبرد وتطهر وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الصلوة وكذا
السعي ليس حسن في نفسه اذ هو مشق ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الحج ولهذا

هذا معنى اللغة
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل
وهو ما يصل اليه
من انوار العقل

تسقطان بسقوط الصلوة والمجعة ثم انما يتايدان بنفس الوضوء والسمي بل بفعل مقصود بعلها وانا
لاول كالصلوة على الميت والجهاد فانها ليسا بحسينين في ذاتها اذ الصلوة بدون الميت عتث والجهاد
تخرب بنيان الرب وتخرب بلاده وليس فيها حسن وانما صار حسنا بواسطة اسلام الميت وكفر
الكافرين اذ قضاء الحسني واعلاء دين الله حتى لو اقام به البعض لسقط عن الباقيين لحصول المقصود ولهذا
لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة منهية عنها قال ثم ولا تنصل على احد منهم لايام او اسلم الكفر لم يبق الجهاد
فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة وانما اعتبرت الوساطة منها
ومضى اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار حسنا بمعنى عدم دون الصوم ونظيره لانه وان كانت
سقطت بدينه لم يثبت باختار العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوساطة فيها خلق الله لا اختيار
العبد اذ كون النفس عدوا لله وكون العبد محبا جاد شرف المكان بخلق الله ولا يعال
لو كانت النفس عرجانية فكيف لنزيم قهرها لانا نقول **قوله** لو كانت عداوة الرب لطبعها فالاحتساب
عنها وعن مناسباتهم فكذلك ما كان ان التباعد عن النار المحرقة لا يزم صيانة للنفس وان جليت
النار كذلك كذا هي صيانة النفس لازمة عن مواساة وذاني المنع عن شهواتهم ومواساة قال ثم وهي
النفس عن الهوى الالهي **قوله** او يكون حسنا لحسن في شرطه الى اخره اي يكون المأمور به حسنا
بواسطة كون العبد عليه شرط لوجوبه بعدما صار حسنا لعنه او لمحقابه كالصلوة مثلا
فانها حسنة لعينها وقد اذادت حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدر على اداءه وسع هذا القسم
لان مجموع من اعذر من شرطه جازعا وقوله والقدر التي الى اخره نظير هذا القسم **قوله** وهي نوعان اي القدر التي يتراد
مع انواع القدر التي لا يتراد منها كذا في نفس العبد بدون تعرض كونها ميسرة للواجب ام لا وسع
القدر المكنة ايضا **قوله** وهو شرط في اداء كل امرى مطلق القدر شرط في وجوب اداء كل امرى
يختص هذه القدر بوجوب الاداء دون القضاء جازعا في الفات من الصيامات والصلوات والركعات
بحسب قضا ومضى في النفس لاخير وان تجزئ تلك الساعة ولا تقابل **قوله** تكلف ما ليس في الوسع لا يجوز
شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة لان هذه القدر شرط في اداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرد
الوجوب في واجب واحدا لما يثبت ان القضاء بحسب بالسبب الذي يجب به الاداء اذ كان وجوب
القضاء بقا ذلك الواجب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق بوجود القدر في الاداء فلا يحتاج
الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث **قوله** فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب
الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب وحدا وكيف فان في اداءه بحسب عس المأمور به وفي القضاء
مثله وقبل لا فرق في اشتراط القدر من الاداء والقضاء لان لاداء اذا كان مطلوبا بنفسه
سقطت حقيقة القدر وان كان لغنى بشرط توهمها على استنبطه فكذا القضاء اذا كان الفعل
حسنة مقصودا بشرط فيه العبد ولا بشرط فيه التوهم ايضا ففي النفس لاخير انما يبقى عليه وجوب
القضاء بناء على توهم الامتداد لظهور اثره في المواخذة والايضا كما مر في الجزء الاخير من الوقت بناء
على التوهم لظهور اثره في القضاء فان قيل يلزم عليه ما اذا فاتت صلوات في الصحة فقضاء ما في
المرض قاعدا او موميا او مطلقا حيث يجوز ولو لم بشرط القدر في القضاء لما حاز لان القيام
والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها فلما ان قضاءها كانت واجبة لان الشرط القدر التي
مكنه من الاداء اما قاعدا او موميا او مطلقا فظهر ان لا استطاعة على القيام ما كانت شرط في مابدا

لان مجموع من اعذر من شرطه جازعا وقوله والقدر التي الى اخره نظير هذا القسم قوله وهي نوعان اي القدر التي يتراد مع انواع القدر التي لا يتراد منها كذا في نفس العبد بدون تعرض كونها ميسرة للواجب ام لا وسع القدر المكنة ايضا قوله وهو شرط في اداء كل امرى مطلق القدر شرط في وجوب اداء كل امرى يختص هذه القدر بوجوب الاداء دون القضاء جازعا في الفات من الصيامات والصلوات والركعات بحسب قضا ومضى في النفس لاخير وان تجزئ تلك الساعة ولا تقابل قوله تكلف ما ليس في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة لان هذه القدر شرط في اداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرد الوجوب في واجب واحدا لما يثبت ان القضاء بحسب بالسبب الذي يجب به الاداء اذ كان وجوب القضاء بقا ذلك الواجب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق بوجود القدر في الاداء فلا يحتاج الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث قوله فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب وحدا وكيف فان في اداءه بحسب عس المأمور به وفي القضاء مثله وقبل لا فرق في اشتراط القدر من الاداء والقضاء لان لاداء اذا كان مطلوبا بنفسه سقطت حقيقة القدر وان كان لغنى بشرط توهمها على استنبطه فكذا القضاء اذا كان الفعل حسنة مقصودا بشرط فيه العبد ولا بشرط فيه التوهم ايضا ففي النفس لاخير انما يبقى عليه وجوب القضاء بناء على توهم الامتداد لظهور اثره في المواخذة والايضا كما مر في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم لظهور اثره في القضاء فان قيل يلزم عليه ما اذا فاتت صلوات في الصحة فقضاء ما في المرض قاعدا او موميا او مطلقا حيث يجوز ولو لم بشرط القدر في القضاء لما حاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها فلما ان قضاءها كانت واجبة لان الشرط القدر التي مكنه من الاداء اما قاعدا او موميا او مطلقا فظهر ان لا استطاعة على القيام ما كانت شرط في مابدا

مطلوبا

ممكنة

بل شرط ذلك كونه قادرا على القيام لان القيام مشروط بتعينا لا يرى انه لو كان مريضا يلزمه الصلوة
على ما استطاع كذا ذكره من هذا ليس بمتحقق **قوله** والشرط توهمه لاحقيقه اي الشرط توهمه ما يمكن به
من الاداء وهو القدر المكنة لاحقيقه الى يتي الكلف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في
سلكه الاستطاعة ولا بد للتكليف من كون سابقا على الفعل فدعيت الضرورة الى نقل الشرطية الى
سلامة الآلات وصحة الاسباب الى بحث العلة الحقيقية بها عند اداءه الفعل عادة فثبت لم الشرط
توهمه لاحقيقه ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او ظهرت الحيض في
جزء من وقت مقدار ما سيع فيه التحمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه
قنا ما لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة
بامتداده لان ذلك احتمال بعيد ولا معتبر به كاحتمال سفر الحج بغیر الزاد والراحلة واحتمال القدرة
على الصوم للشح الفاض واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعذ بزدال العلة ومع ذلك
لم يصح شرطا للتكليف كذا في هذا وكنت نقول بسبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في الأصل
فثبت به اصل الوجوب او مولى ليس بمنقرا الى شيء اخر لم يثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة بامتداد
الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان سليمان عليه السلام لم يتقبل بالجن الحالى الى خلقه وهو القضاء
كما في الحلف على من السماء فان الممن انقضت لتوهمه اليه لان السماء غير محسوسة ثم بحث ما اعتبار
الجن الحالى وذلك كاف للبحث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذ اكان المقصود منه حلفه
ومو التوهم يصح توهم الماء وان كان بعدا فذلك في سكتنا وذكر في طريق الخلاف لبعض شائخنا لنه يادراك
الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان به يمكن من اداها بان مائة التحمة ثم تمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء
لاقتضا مدام والمذهب بحسب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء ومضى في الظهر والعصر والمغرب
والعشاء ظاهرا فاما في النفي فلا يجب عليه اداء النفي لانه لا تصور بل يجب عليه قدر ما تصور وهو
الشرع منه فاذا لم يشع منه او شرع ثم انفسد بحسب عليه قضاء ذلك القدر فادقضى ذلك القدر بحسب
عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله** وكامل الى اخره واذا ثبت لم اصل القدر
لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن عليين في بعض الواجبات فيبقى التكليف فيها على قدره كامل
زايد على اصل القدر تيسرا علينا وسع قدره ميسره لحصول اليسر في الاداء بشيئها ولهذا شرط
هذه القدر في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب
النفس في حق الحاجة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر فكانت مغيرة
صحة الواجب من جهة المكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقا بقا الواجب لا كونها شرطا اذ
عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالات الصلوة
فبطل الواجب لانه لم يشع الاسل الصفة وليس معنى التقدير لم الحقي كان واجبا بصفة العسر بقدره ممكنة
ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدره ممكنة لكان جائزا فلما
توقف الوجوب على هذه القدرة صان كانه تغر من النفس الى اليسر بواسطة ولهذا قلنا بسقوط الزكاة
احلاك المال والعش بملك الخابج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدر ميسر
وقال الشافعي اذا تمكن من اداءه ولم يؤد حتى يملك المال ضمن لان الواجب تقدر عليه بالتمكن بالهلاك
مخرج الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقى عليه كافي ديون العباد وصدقته الفطر ولكن نقول

انما يكون المكلف اذا كان مريضا يلزمه الصلوة على ما استطاع كذا ذكره من هذا ليس بمتحقق قوله والشرط توهمه لاحقيقه اي الشرط توهمه ما يمكن به من الاداء وهو القدر المكنة لاحقيقه الى يتي الكلف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في سلكه الاستطاعة ولا بد للتكليف من كون سابقا على الفعل فدعيت الضرورة الى نقل الشرطية الى سلامة الآلات وصحة الاسباب الى بحث العلة الحقيقية بها عند اداءه الفعل عادة فثبت لم الشرط توهمه لاحقيقه ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او ظهرت الحيض في جزء من وقت مقدار ما سيع فيه التحمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قنا ما لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد ولا معتبر به كاحتمال سفر الحج بغیر الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشح الفاض واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعذ بزدال العلة ومع ذلك لم يصح شرطا للتكليف كذا في هذا وكنت نقول بسبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في الأصل فثبت به اصل الوجوب او مولى ليس بمنقرا الى شيء اخر لم يثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان سليمان عليه السلام لم يتقبل بالجن الحالى الى خلقه وهو القضاء كما في الحلف على من السماء فان الممن انقضت لتوهمه اليه لان السماء غير محسوسة ثم بحث ما اعتبار الجن الحالى وذلك كاف للبحث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذ اكان المقصود منه حلفه ومو التوهم يصح توهم الماء وان كان بعدا فذلك في سكتنا وذكر في طريق الخلاف لبعض شائخنا لنه يادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان به يمكن من اداها بان مائة التحمة ثم تمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لاقتضا مدام والمذهب بحسب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء ومضى في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهرا فاما في النفي فلا يجب عليه اداء النفي لانه لا تصور بل يجب عليه قدر ما تصور وهو الشرع منه فاذا لم يشع منه او شرع ثم انفسد بحسب عليه قضاء ذلك القدر فادقضى ذلك القدر بحسب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله وكامل الى اخره واذا ثبت لم اصل القدر لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن عليين في بعض الواجبات فيبقى التكليف فيها على قدره كامل زايد على اصل القدر تيسرا علينا وسع قدره ميسره لحصول اليسر في الاداء بشيئها ولهذا شرط هذه القدر في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس في حق الحاجة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر فكانت مغيرة صحة الواجب من جهة المكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقا بقا الواجب لا كونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالات الصلوة فبطل الواجب لانه لم يشع الاسل الصفة وليس معنى التقدير لم الحقي كان واجبا بصفة العسر بقدره ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدره ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صان كانه تغر من النفس الى اليسر بواسطة ولهذا قلنا بسقوط الزكاة احلاك المال والعش بملك الخابج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدر ميسر وقال الشافعي اذا تمكن من اداءه ولم يؤد حتى يملك المال ضمن لان الواجب تقدر عليه بالتمكن بالهلاك مخرج الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقى عليه كافي ديون العباد وصدقته الفطر ولكن نقول

انما يكون المكلف اذا كان مريضا يلزمه الصلوة على ما استطاع كذا ذكره من هذا ليس بمتحقق قوله والشرط توهمه لاحقيقه اي الشرط توهمه ما يمكن به من الاداء وهو القدر المكنة لاحقيقه الى يتي الكلف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في سلكه الاستطاعة ولا بد للتكليف من كون سابقا على الفعل فدعيت الضرورة الى نقل الشرطية الى سلامة الآلات وصحة الاسباب الى بحث العلة الحقيقية بها عند اداءه الفعل عادة فثبت لم الشرط توهمه لاحقيقه ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او ظهرت الحيض في جزء من وقت مقدار ما سيع فيه التحمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قنا ما لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد ولا معتبر به كاحتمال سفر الحج بغیر الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشح الفاض واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعذ بزدال العلة ومع ذلك لم يصح شرطا للتكليف كذا في هذا وكنت نقول بسبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في الأصل فثبت به اصل الوجوب او مولى ليس بمنقرا الى شيء اخر لم يثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان سليمان عليه السلام لم يتقبل بالجن الحالى الى خلقه وهو القضاء كما في الحلف على من السماء فان الممن انقضت لتوهمه اليه لان السماء غير محسوسة ثم بحث ما اعتبار الجن الحالى وذلك كاف للبحث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذ اكان المقصود منه حلفه ومو التوهم يصح توهم الماء وان كان بعدا فذلك في سكتنا وذكر في طريق الخلاف لبعض شائخنا لنه يادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان به يمكن من اداها بان مائة التحمة ثم تمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لاقتضا مدام والمذهب بحسب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء ومضى في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهرا فاما في النفي فلا يجب عليه اداء النفي لانه لا تصور بل يجب عليه قدر ما تصور وهو الشرع منه فاذا لم يشع منه او شرع ثم انفسد بحسب عليه قضاء ذلك القدر فادقضى ذلك القدر بحسب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله وكامل الى اخره واذا ثبت لم اصل القدر لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن عليين في بعض الواجبات فيبقى التكليف فيها على قدره كامل زايد على اصل القدر تيسرا علينا وسع قدره ميسره لحصول اليسر في الاداء بشيئها ولهذا شرط هذه القدر في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس في حق الحاجة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر فكانت مغيرة صحة الواجب من جهة المكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقا بقا الواجب لا كونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالات الصلوة فبطل الواجب لانه لم يشع الاسل الصفة وليس معنى التقدير لم الحقي كان واجبا بصفة العسر بقدره ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدره ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صان كانه تغر من النفس الى اليسر بواسطة ولهذا قلنا بسقوط الزكاة احلاك المال والعش بملك الخابج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدر ميسر وقال الشافعي اذا تمكن من اداءه ولم يؤد حتى يملك المال ضمن لان الواجب تقدر عليه بالتمكن بالهلاك مخرج الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقى عليه كافي ديون العباد وصدقته الفطر ولكن نقول

انما يكون المكلف اذا كان مريضا يلزمه الصلوة على ما استطاع كذا ذكره من هذا ليس بمتحقق قوله والشرط توهمه لاحقيقه اي الشرط توهمه ما يمكن به من الاداء وهو القدر المكنة لاحقيقه الى يتي الكلف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في سلكه الاستطاعة ولا بد للتكليف من كون سابقا على الفعل فدعيت الضرورة الى نقل الشرطية الى سلامة الآلات وصحة الاسباب الى بحث العلة الحقيقية بها عند اداءه الفعل عادة فثبت لم الشرط توهمه لاحقيقه ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او ظهرت الحيض في جزء من وقت مقدار ما سيع فيه التحمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه قنا ما لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد ولا معتبر به كاحتمال سفر الحج بغیر الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشح الفاض واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعذ بزدال العلة ومع ذلك لم يصح شرطا للتكليف كذا في هذا وكنت نقول بسبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في الأصل فثبت به اصل الوجوب او مولى ليس بمنقرا الى شيء اخر لم يثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان سليمان عليه السلام لم يتقبل بالجن الحالى الى خلقه وهو القضاء كما في الحلف على من السماء فان الممن انقضت لتوهمه اليه لان السماء غير محسوسة ثم بحث ما اعتبار الجن الحالى وذلك كاف للبحث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذ اكان المقصود منه حلفه ومو التوهم يصح توهم الماء وان كان بعدا فذلك في سكتنا وذكر في طريق الخلاف لبعض شائخنا لنه يادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان به يمكن من اداها بان مائة التحمة ثم تمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لاقتضا مدام والمذهب بحسب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء ومضى في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهرا فاما في النفي فلا يجب عليه اداء النفي لانه لا تصور بل يجب عليه قدر ما تصور وهو الشرع منه فاذا لم يشع منه او شرع ثم انفسد بحسب عليه قضاء ذلك القدر فادقضى ذلك القدر بحسب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله وكامل الى اخره واذا ثبت لم اصل القدر لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن عليين في بعض الواجبات فيبقى التكليف فيها على قدره كامل زايد على اصل القدر تيسرا علينا وسع قدره ميسره لحصول اليسر في الاداء بشيئها ولهذا شرط هذه القدر في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس في حق الحاجة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر فكانت مغيرة صحة الواجب من جهة المكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقا بقا الواجب لا كونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالات الصلوة فبطل الواجب لانه لم يشع الاسل الصفة وليس معنى التقدير لم الحقي كان واجبا بصفة العسر بقدره ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدره ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صان كانه تغر من النفس الى اليسر بواسطة ولهذا قلنا بسقوط الزكاة احلاك المال والعش بملك الخابج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدر ميسر وقال الشافعي اذا تمكن من اداءه ولم يؤد حتى يملك المال ضمن لان الواجب تقدر عليه بالتمكن بالهلاك مخرج الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقى عليه كافي ديون العباد وصدقته الفطر ولكن نقول

انها شرعت لا غناء الفقير عن السؤال لا لاجواجه وذلك لانه لو اعتبر هذا الغنا وهو ملك نصف صاع مثلا
واستلزامه لا غناء العاد لا امر على موضوعه بالنقص لانه يصير محتاجا الى السؤال وهذا لا يكون له دفع حاجته
لنفسه كمالا يحتاج الى السلم اول دفع حاجته الغيرة لهذا شرط الذي لم يكن صاعا فاضلا عن قوته وقوت
من يقوته يوم الفطر وليلتزم اعتدنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل بالملك الصلة فشرطا
النصاب لثبوت حكم الوجود شرعا فمحقق لا غنا بصفة الحسن ولا نقا حسن لا غنا لا
يؤثر على الغنا الشرعي ايضا فان الله سبحانه لا يثاب مع مسايس حاجتهم بقوله ولو ترون على
انفسهم ولو كان بهم خصاصة لانا نقول بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب في حال البشعة
الصبر على المشقة واظهار الجزع عند اصابه المكروه فقلنا لم يحسن لا غنا من غير الغنى لا يؤدي الى
الامور المذمومة كسب العادة فاما من اراد الغنى على مراده فهو نادر والحكم لا يثبت على النادر قوله
ومل تثبت صفة الجواز الى آخره فان بعض متكلمي المعتزلة لا ثبت صفة الجواز للمأور به مطلقا الا مخرج
يعتبر به دليل واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارة فادى الجواز الصلاه حتى يجب
القضاء عليه مع انه مأور بالاداء الصلوة ومن افسد حجه فهو مأور بالاداء شرعا ولا يكون المؤدى اذا اذاه
والصحيح عند الفقهاء انه ثبت مطلقا لامر صفة الجواز للمأور به لما قرنا له مطلق بعضه حسن للمأور به
وذلك لا يكون الا بعد جواز شرعا وما قوله ان الظان اذا أدى الجواز صلوة فهو مخرج فان عذرا لم يكن عندك
انه على طهارة فصلح جازت صلوة نص عليه مجاز كذا في التجرى بما اذا اتوضا لم يجز في حال صلوة جازته
للمؤدى جاز حتى لو مات قبل ان يعلم ان الله علمه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد ذلك الحال
لا يكون تكرارا لان التكليف حسب الواسع وعنده انه على الظاهر ثبت الامر على حسب ما يلقى حاله
ومن ضرورية الجواز على تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم ثبت امر بالاداء واما الجواز فيمنع مما قلنا لان الناس
بالامر وجوب اداء الاعمال بصفة الصحة فاما بعد لافساد الثابت وجوب التكليف على احكام بطريقه
ومذا امر اخر على سوى الاول قوله وانتفا الكرامة حتى عن ان يكره الرأى انه كان بقوله صفة الجواز
ثبت مطلقا لامر شرعا فقد سنا اول الامر ما لم يكره شرعا بدليل اداء عصر يومه بعد تغرب الشمس فانه جاز
مأور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذا قوله وليطوفوا بقناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه
جائزا ويكون مكروها شرعا والصحيح عندنا انه ثبت به الجواز وانتفاء صفة الكرامة لان بالامر ثبت الاذن
بالمأور به لانه لطلب الجواز ومن ضرورية انتفا الكرامة واما الصلوة بعد تغرب الشمس فالكرامة
فيها ليست للصلوة ولكن للتشبه بمن بعد الشمس والمأور به هو الصلوة وكذا في الطواف والكرامة
لست في الطواف بل بوصف في الطواف وهو المحدث وذلك ليس من الطواف في قوله وادعهم
صفة الوجوب الى آخره اذا انعدم صفة الوجوب للمأور به لا يبقى صفة الجواز عندنا وقال الساجدي في صفة
الجواز لانه ليس بضرورة انتفا الوجوب انتفا الجواز واستدل بصوم عاشورا فبان تساخ وجوب لاداء فيه لم
يخش جواز لاداء ولكن بقول الامر بعد ما نسخ وجبه احتياقي امرا ولكن الجواز ايضا فاليه لما فيه من
الجواز وموجبه اذ وجبه ادا موقوف على وجه لا يمتنع العبدية لا قد لم والترك شرعا والجواز ما يكون فيه
مخبر ومنها تنافى الجواز اضافة غير موجبه اليه كذا قاله مشايخنا العراقيون وقال شيخنا العلامة الشريفي
لامر لا يثبت امر بعد ما نسخ وجبه فلا معنى للاشتغال بهذا التكليف اي باضافة الجواز او الوجوب اليه واما جواز

على المحذور

بشيء الامر

لا يوجد

صفة

انها واجبه بقدره فيسرع مكنونها وبما شرط لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى
بما كذلك لان الباقي عن الواجب اسداء فلو بقي الواجب بعد الهلاك لا يثبت غرامة فلا يكون الباقي ما كان
واجبا ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدي على محل مشغول بحق
الغير عليه المستهلك قاما وجرا عليه فيبقى الواجب بقاء المال تقديرا والدليل على انها واجبه بقدره يستمر
استراط الكفاية وان كان يمكن اداؤها بدون النماء غير لزم الشرع اقام حولان الحول مقام النماء المحقق اذ
هو سبب حصول النماء وفي اشراط حقيقة النماء جميع وكذا ايجاب القليل من الكثرة ومورج العشر وكذا
ايجاب العشر في الخارج مع امكن ايجابه في الارض بدونه وايجاب العليل من الكثرة مع امكن ايجاب الكل دليل
على انه واجب بصفة السبب وكذا ايجاب الحراج بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى
لو زاد الحراج على نصف الخارج عطف الى النصف دليل على انه واجب بصفة السبب فشرط دوامها لبقاء
الواجب وانما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة في الخارج لان الواجب ليس من جنس الخارج
فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل بقصره عذرا في ابطال العبرة ويجعل النماء موجودا حكما
لنقصه بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه لاني النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصطلم
الزرع اذ فيه حجب بسقوط الحراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مده يمكن فيها استغلال
الارض الى آخر السنة لا يسقط الحراج فان قيل على هذا التقدير يلزم ان يكون العدة الميسرة
في معنى العلة وبقاء الحكم بمعنى عن العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجوز لا بشرط
دوامها لبقاء الواجب قوله ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة فاما اذا لم يكن بان يكون العلة
مخصوصة فبقا العلة شرط لبقاء الحكم ومهنا كذلك لانه ليس ثابت بدونه قوله بخلاف الاول
اي بخلاف العدة المكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط الجواز ملك الزاد
والمرا حله بعد تغرب الوجوب وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بعد الوجوب بلاك المال لانها
وجبا بقدره مكنة وانما قال ذلك جوابا عما يفتك الج وصدقة الفطر وجبا بقدره يستمر بدليل اشراط
القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر وما زيان على اصل العدة فالا اذ في القدرة
فهو صحة البدن بحيث تقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر اصل القدرة يحصل
بملك نصف صاع من ثمر او صاع من شعير او نحوهما فقال بخلاف الاول حتى لا يسقط الج وصدقة الفطر
بملك المال حيث يجبان بقدره مكنة اما الج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله ثم استطاع
التم سبيلا ولا يحقق الاستطاعة للناسي من الكعبة الى الزاد والراحلة على ما عليه العادة فان
اشراطها لبيان اذ في التمكن من هذا السفر من حيث العادة لا للتيسر اذ السرايع الاخدم ومراكب
واعوان ولست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت انه واجب بالقدرة المكنة وكذلك صدقة الفطر
لا يجب بصفة اليسر بل بقدره مكنة الارى انها تحب بتياب البذلة اي بتياب الحال التي تلبسها المواسم
واشراط الغنا بالنصاب فيها لا ليسر بل لصغر الموصوفين في الغنا اسلا لا غنا يعني هذه الصلوة
وجبت اغناء الفقير بقوله عليه السلام اغنوا عن المسلم فلم يكن بد من اعتبار بصفة الغنا في المكلف
لصغر اسلا لا غنا اذ لا غنا من غير الغنى لا يحقق كماله من غير مالك واعتراض بان المراد
من لا غنا المدكود في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل لا غنا عن المسلم بالتيار كفاية يوم القيمة فلا
يكون الغنا الشرعي شرطا لاسلته واجيب قوله فان ذلك لا غنا بصفة الحسن من غير الغنى لا يحقق

صوم عاشورا لا نقول بأنه موجب لأمير بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كافي سائر الأيام وقد
كان ثابتا قبل إيجاب الصوم فيه بالامر مني على ما كان وحقيقة الجواب أنه الجواز الذي في ضمن الوجوب سببا لتفانيه
مع لم يمتنع مع الجواز الآخر الذي ثبت بدليل آخر وهذا إذا لم يكن من الجواز والوجوب تافها إذا كان فلا يلزم
من إسناده من إسناده متناهي آخر **قوله** ولا مبرور على مطلق الوقت إلى إسناده أخلف في مبرور المطلق
الوقت وهو الذي لم يعلق أداء المأمور به بوقت محدود على وجه يعوق الأداء بفواته كالامر بالزكاة وصدقة
الزكاة والعشر والكفارات وقضا رمضان على الفور على التراخي فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب السامعي
وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي وذهب الكرخي وبعض أصحاب السامعي إلى أنه على الفور وكذا كل من قال
بالكراهة والدوام بلزومه القول بالفور وذكر أبو سهل النخعي أن عندنا يوسف بن القور خلافا لمحمد والشافعي
وعن أبي حنيفة عن قول أبي يوسف وقال محمد بن الحسن الرازي لا معنى للفور ولا التراخي بل يدل على الفور
المشرك لأن دلالة صفة سأكته عن تعين وقت يفقد له دلالة المطابقة والضم والالتزام وكذا
لا يدل على عبارتها ولا إشارتها ولا دلالتها ولا اقتضاها فكيف يكون القول بالفور أو التراخي بدون مرنة فوالله
دليل ومعنى الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات إمكانه ومعنى أنه لا يكون تأخير عنه أنه لا
أنه يجب تأخير عنه **قوله** العالون بالفور بأن الأمر يقتضي وجوب الفعل في أول أوقات إمكانه
بدليل أنه لو أنه لم يسقط عنه الغرض بالاتفاق فتأخر عنه نقض لوجوبه إذا الواجب ما لا يسع تركه ولا شك
أنه تأخر عنه تركه في وقت وجوبه وهو باطل وبأن الوقت ثبت اقتضا لانه ثبت ضرورة إمكان الأداء
وقد أريد أول أوقات إمكانه بالاجتماع فلا ينبغي عدم مراد إلا أن السات بالضرورة يتقدم بقدرها وبأن المتعلق
بالأمر اعتماد الوجوب وأداء الفعل واحدهما وهو لا اعتماد ثبت له الحال فكذا الثاني واعتبر بالنهي فإن
مرادها بالنهي شيئا على الفور فكذا لا يمتنع الواجب بالامر **قوله** العالون بالفور بأن الأمر يقتضي وجوب
وضع لطلب الفعل فقط بالاجتماع أصل اللغة والفور خارج عن موضوعه بل إنه الزمان في ضرورات حصول
الفعل لأن الفعل من العباد لا يوجد إلا في زمان والزمان لا دلالة له في صلاحية الحصول واحد فاستوى
لأمره كمالها وصار كما لو قيل الفعل في أي زمان ثبت فلو اقتضى الفور لصير كالموقف الفعل الساعة فيعود
على موضوعه بالقض لانه يصير حكم المطلق والمقتدر سواء وآما قولهم فإخبر عنه نقض لوجوبه فذلك مجموع
لأن ذلك حكم الواجب المضيقي لا الموسع فانه يجوز تأخير إلى وقت مثله بشرط أن لا يخالف الغرض ولو أخلى
عصى فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب وآما اعتماد الوجوب فمستغرق في الغرض ضرورة تعجيل الوجوب
فاما الفعل فلا يستغرق جميع الغرض فلا يتعين للأداء جزء من الغرض بل يدل على أن القول بحدا اعتماد وجوبه على التوسع
كما يلزم فعله وآما قوله بقدر قدره فثبت ذلك مستلزم أنه يلزم منه زمان حصل الفعل فيه فاما أن يتعين أول
أوقات إمكانه فلا **قوله** فإني أقول أنه ما منع من أن يسجد إذا لم تكن مقتضى الفور حيث عوقب على تركه المبادرة
قوله لعله كان مقرونا بما يدل على الفور **قوله** ومعد إلى إسناده المتقدم وهو ما حص حوازه بوقوعين
فوق بفواته أربعة أنواع ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لأدائه وظرفا للأداء أيضا كوقت الصلوة
الآخرى أنه يفضل عن الأداء فكان طرفا لأن المراد من الطرف ههنا أن بعض الوقت عن الأداء ولأداء
بفوت بفواته فكان شرطا لأداء الأداء لا يحلف في الوقت وخارج الوقت صور ومعنى يعلم أن سببه
إذا باعتبار الوقت والوجوب يحلف ما حلف الوقت بأن كان الوقت كما حلف في اللغة كما
حي لا يتبادى بصفة نقصان وإن كان الوقت ناقصا بحسب في اللغة ما قصا حتى سادى بصفة نقصان

في إسناده من إسناده متناهي آخر

في إسناده من إسناده متناهي آخر

في إسناده من إسناده متناهي آخر

في إسناده من إسناده متناهي آخر

في إسناده من إسناده متناهي آخر

وكان سببا لانه هذا دليل على السببية **فان قيل** قد يستفاد الشرطية من الظرفية لأن الظرف محال
والتحالف شروط في فائدة قوله شرطا للأداء **قوله** المراد من الموقد الركعات ومن الأداء إخراجها
من العدم إلى الوجود فكانا غيرين في لا يلزم من كون الشرطية لشيء أن يكون شرطا لغيره على أن لا يلزم لزوم الشرطية
من الظرفية كالبوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لانه لا يوجد هذا الظرف **فان قيل** لا بد من المناسبة بين
الأسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنابات ولما مناسبة من الأوقات ووجوب العبادات فكيف
يصلح سببا له **قوله** لا وقت ليست بأسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح
سببا عقلا وشرعا لكن تبادلت النعم لما كان منها جعلت الأوقات أسبابا لآخرها محل حدوث النعم تيسرا
وأقيم مقام النعم كذا ذكر أبو اليسر **قوله** وهو ما لم يضاف إلى الجزاء الأول لما جعل الوقت سببا للوجوب
وأنظر في الموقد لم يستعمل جعل كل الوقت سببا لانه تأخر الأداء عن وقته أو تقدم الحكم على سببه لانه
لو أدى في الوقت يلزم التقدم ولو أدى بعد الوقت يلزم التأخر فإذا لم يكن جعل كل الوقت سببا يجعل البعض
سببا ضرورة وهو الجزاء الذي لا يتجزأ من الوقت لانه يصلح للسببية ولا دليل على التزايد عليه ولهذا لو أدى
بعد وقت جزئ منه جاز بالاجتماع وإذا وجب المقتصر على القليل كان الجزاء السابق أولى لعدم ما يترجمه فان اتصل
به الأداء تقررت السببية والم ينقل إلى الثاني والثالث للجزء المتصل بالأداء أولى من غير لانه أقرب إلى
المقصود وللمر لا يصل اتصال السبب بالمسبب وأن لم يصل الأداء بجزئ ينقل السببية إلى آخر الوقت وثبتا
ومعنى قوله الشيخ إلى الجزاء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الأداء بالجزء الآخر تقررت السببية
وإذا ينقل إلى الكل ومعنى قوله أو إلى الجملة وقوله لا ينقل إلى الجزئ ينقل إلى الجزئ لا يسع فيه إلا الأداء
المفروض وتعين ذلك الجزئ للسببية وتعتبر حال المكلف في الإسلام والعقل والبلوغ والظهور والخص والسر
ولاقامة عند ذلك الجزئ لانه يأثم بالتأخير من ذلك الجزئ بالاجتماع عندنا لما انتقل السببية إلى الجزئ الآخر لصلاحية
كل جزئ للسببية تعتبر حال المكلف في حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزئ **قوله** ولهذا لا يبادى
عصره في الوقت الناقص ينبغي قوله أو إلى الجملة يعني لما لم يصل الأداء بالجزء الآخر وانتقلت السببية إلى
الكل بحسب في اللغة كما حلفا سادى في الوقت الناقص لأن الناقص لا ينور عن الكامل حكلا وعصر يومه فانه
إذا اتصل الأداء بالجزء الآخر تعين هو للسببية فبحسب في اللغة ناقصا لنقصان ذلك الجزئ فيتبادى بصفة
النقصان **والسؤال** الكامل سادى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة أو كلها ولكنه إلى أصل
الركان كجمع عن العجلة لانه ليس يرجع إلى نفس المأمور به فانه أمر بنفس القيام والركوع والسجود وقد أنة
ما أمر به إلا أنه لم يعلم بما ثبت بأخبار الأحاد التي لا يزيدها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت
فراجع إلى نفس المأمور به لانه أمر بها في الوقت الكامل بقوله ثم أقم الصلوة لذلك الشمس فإذا أداما
في الأوقات المذكورة فقد أدخل النقصان في نفس المأمور به لأن هذا الوقت بعض ما أمر بالأداء فيه فلا يخرج
من عهده كذا قيل وهذا لا يخفى **والسؤال** ما ذكرتم محال لقوله عليه السلام من أدرك ركعة من
الصبح قبل أن يطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك
العصر وفي رواية من أدرك سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته وإذا أدرك سجدة من
صلوة الصبح قبل أن يطلع الشمس فليتم صلاته **والسؤال** تأويلها ما ذكره الطحاوي في شرح الآثار
لنور ردهما كان قبل نهى النبي عليه السلام عن الصلوة في الأوقات الثلاثة **والسؤال** لم يذكر نهى عن التطوع
خاصة **لأن قول** من نهى عن الفرائض أيضا يدل لانه عليه السلام لما فاته صلاة الفجر غدا ليلة التكريس

بدون

قوله

في إسناده من إسناده متناهي آخر

في إسناده من إسناده متناهي آخر

في إسناده من إسناده متناهي آخر

انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان انتظاره يجوز لانه يكون لوقوع الاداء
في الوقت المستحق لانه لا يكون الاخر بوقتها باكمل الطارئين وهو الوضوء لعدم الماء هناك **فان قيل**
لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت بعد حروجه وبعضه ما قص في العصر كون الواجب ناقصا فيكون لوقوعه
في وقت مثله **قلت** السبب كمال من وجه ما قص من وجه الواحد كذلك فلا يبادى في الوقت الناقص
من كل وجه كما ذكره القاضي القفني في المتن هذا يعني ان الوضوء في العصر في اليوم الثاني فوقه في الوقت الناقص
كان حازا وليس كذلك ذكره القاضي في الامام في شرح الجامع **وقيل** في الجواب ان الوقت الكامل اكثر من الناقص
فكان الكل كمالا تغليب للأكثر **والجواب** الصحيح ما ذكره في الامام السرخسي انه اذا لم يشتغل بالاداء
فات بعض الوقت صار دينه في وقتته فيثبت بصفه الكمال وانما يتأدى بصفه النقصان عند ضعف السبب
اذا لم يصرف دينه في الذمة وذلك ان يشتغل بالاداء فيه لانه يمنع صيرورته دينه في الذمة وهذا هو الجواب عما
اذا ايسر الى فراغ الوضوء او طهر الحائض في اخر وقت العصر قضا ما في اليوم الثاني في ذلك الوقت صيرورته
حتى لا يجوز لانه صار دينه بصفه الكمال فلا يتأدى ناقصا على صدر الاسلام في حال سلام ذكرنا انه لا راسية في ذلك
في هذه المسألة عن السلف فيمكن ان يكون في وقت كسائر الوضوءات بل معنى في غيره وهو الفعل في وقت
النقصان في الوقت لم يكن معنى فيه بل هو وقت كسائر الوضوءات بل معنى في غيره وهو الفعل في وقت
عبادة الكفار في هذا الوقت فاذا مضى غير فعل لم يتحقق منه نقصان وصار كسائر الوضوءات في حق
الاحتياط الا ان النقصان كان متحكما في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحكما **قوله**
ومن حكمه اشراط نية التعيين اي ومن حكمه هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشراط نية التعيين في وقت
وسئل عن فرض الوقت لتعدد المشرع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين لصيق المهر
الوقت لانه من العوارض وهي لا عارض الاصل وهذا لدفع شبهة ترد ويحيى ان التعيين شرط باعتبار ان
الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين
فقال ولا يسقط الى اخره **قوله** ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لا يمكن منعنا شرعا
ولا اختيار للعبد فيه لم يتقبل التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال عتيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء
لم يتعين وكذا الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل لان التعيين قصدا في وضع الاسباب وليس للعبد
ذلك وانما له ولاية الفعل لانه وضع الاسباب قصدا لينزع الى الشركة وانما له ان يرتفع بما يوقعه من بعض
حكم لفعله لا قصدا كالخائض في اليمين لانه ان يفتن نوعا من انواع الكفارة لا طعام او الكسوة او التحرير
بالعمل فاما ان يمس قصدا فلا معنى حتى لم ينعقد الاخر بعد التعيين **قوله** او كونه مصادرا له
النوع الثاني من الموقته ما يكون الوقت معيارا له اي مقبولا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم
بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضعف اليه فيقل صوم شهر رمضان
ولا يضاف دليل السببية وسببا في بيان لانه شرط الاداء ايضا لانه لم يذكره لانه يعرف
بكونه موقتا اذا الوقت شرط الاداء في كل موقت موقت معين كلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت
قد لا يكون سببا كما في المذود المقتن وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلهذا ذكر خصصنا بالذكر **قوله**
فصيرورته متعينا كونه معيارا لانه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمكيل في معياره بوقته قوله
عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى عنه كونه غير مشروع واذا كان كذلك
نصاب مطلق الاسم اي يتأدى من الصحيح المقم بنية مطلق الصوم ومع الخطا في الوصف اي

لانه هو الشرع

هذا هو الجواب عما اذا لم يصرف دينه في الذمة وذلك ان يشتغل بالاداء فيه لانه يمنع صيرورته دينه في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا ايسر الى فراغ الوضوء او طهر الحائض في اخر وقت العصر قضا ما في اليوم الثاني في ذلك الوقت صيرورته حتى لا يجوز لانه صار دينه بصفه الكمال فلا يتأدى ناقصا على صدر الاسلام في حال سلام ذكرنا انه لا راسية في ذلك في هذه المسألة عن السلف فيمكن ان يكون في وقت كسائر الوضوءات بل معنى في غيره وهو الفعل في وقت النقصان في الوقت لم يكن معنى فيه بل هو وقت كسائر الوضوءات بل معنى في غيره وهو الفعل في وقت عبادة الكفار في هذا الوقت فاذا مضى غير فعل لم يتحقق منه نقصان وصار كسائر الوضوءات في حق الاحتياط الا ان النقصان كان متحكما في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحكما قوله ومن حكمه اشراط نية التعيين اي ومن حكمه هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشراط نية التعيين في وقت وسئل عن فرض الوقت لتعدد المشرع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين لصيق المهر الوقت لانه من العوارض وهي لا عارض الاصل وهذا لدفع شبهة ترد ويحيى ان التعيين شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى اخره قوله ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لا يمكن منعنا شرعا ولا اختيار للعبد فيه لم يتقبل التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال عتيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين وكذا الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل لان التعيين قصدا في وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له ولاية الفعل لانه وضع الاسباب قصدا لينزع الى الشركة وانما له ان يرتفع بما يوقعه من بعض حكم لفعله لا قصدا كالخائض في اليمين لانه ان يفتن نوعا من انواع الكفارة لا طعام او الكسوة او التحرير بالعمل فاما ان يمس قصدا فلا معنى حتى لم ينعقد الاخر بعد التعيين قوله او كونه مصادرا له النوع الثاني من الموقته ما يكون الوقت معيارا له اي مقبولا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضعف اليه فيقل صوم شهر رمضان ولا يضاف دليل السببية وسببا في بيان لانه شرط الاداء ايضا لانه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذا الوقت شرط الاداء في كل موقت موقت معين كلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المذود المقتن وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلهذا ذكر خصصنا بالذكر قوله فصيرورته متعينا كونه معيارا لانه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمكيل في معياره بوقته قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى عنه كونه غير مشروع واذا كان كذلك نصاب مطلق الاسم اي يتأدى من الصحيح المقم بنية مطلق الصوم ومع الخطا في الوصف اي

لان الوضوء بالنية يلغى بنية الاضحية

وصف الصوم بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي لا يبادى الواجب الا
بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل انه يحصل به زيادة ثواب يستحق
تأثيره زيادة تغليظ في العقاب فاستنع حصوله لا عن اختيار العبد كاصله فشرطت النية له كما شرطت
لاصله نية الجهر كما في الصلوة ونعت المحل لقبول المشرع دون غيره لا يعني عن تعين الوصف لان
اعتبار النية لا للتميز حتى يسقط اعتبار ما يتعين المحل بل اعتبار ما يحصل العبادة على ما يتبين
وتحس بقول مالك ان المشرع فيه واحدا وهو الفرض بخلاف نية باسم حنيفة كائنا باسم نوحه وباسم العلم
كالمتوحد في المكان يقال باسم حنيفة وباسم العلم واذا كان كذلك فيكون مطلق النية على ان الاطلاق تعين
لما يتبين لا على نية التعيين ساقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا اخر لان الموصوف به نفل غير مشروع فلعنت
نية النفل وبقيت نية الصوم فصارت كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول الشافعي ومع الخطا في
الوصف **والجواب** لان نية نية النفل او واجبا اخر لان المتوحد في المكان يقال باسم حنيفة
ولا يقال باسم غيره فان زيدا مسلما لا يقال باسم غيره ولو لم يقال باسم انسان ورجل وكف وانه هذه النية تعرض
عن الفرض فاستنع لم يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه **انا نقول** لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت
لا يقبل الوصف فلعنت نية الوصف فبقيت نية اصل الصوم ضرورة بطلان الوصف بطلان اصل الصوم
واصل الصوم حنيفة لا اسم غيره **والجواب** لما تعين المشرع في هذا الوقت ينبغي ان يتأدى بلانية الصحيح
المقم كما قال زهير لانه متى تعين بالامر اخذ حكم العين المستحق فصارت ما تصور منه من الاسكان فيه مستحق
على المكلف فعلى ان وجهه وجد دفعه عن المأمور كمن استاجر خيلا لم يخطئه ثوبا بعينه كان فعله فيه واقعا
موجهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اذى الواجب بالعقد بخلاف الفرض والمبا فريضة
تتأدى عنها بلانية لانه لا اداء غير مستحق عليها فلهذا تعين الابالنية ولكن نقول الشارع لم يشرع غيره
فيه لكن ابقى من غير العبد التي يمكن بها مزايا العبادة على ملكه فلم يكن بد من النية للكون صادقا ماله الى عليه
بمقتضى العادة من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العلم ليس بشيء **والجواب** ان المساك وجدته
اختيارا فلا حاجة الى النية **انا نقول** انما شرطنا الاختيار في ظرف هذا الفعل من العباد الى العبادة لاختيار
اصل الفعل ولم يوجد ذلك **قوله** انما في المسافر الاختيار متعلق بقوله ومع الخطا في الوصف يعني هذا المقم
لا يصاب في حق المسافر مع الخطا في الوصف بل يقع عما نوى عند احسنه رضي الله عنه وعند المسافر المقم
في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لشرع الصوم
عام في حق المسافر والمقيم لان وجوب شهر رمضان وقيل يحق في حقها وهذا الوضوء عن فرض الوقت بخبر
بالاجماع وشرعه من شرعة غيره لما يتبين انه معيار فلا يبقى غير مشروع في حق المسافر ايضا لان الشرع
اثبت له الترخص بالنظر في المشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فضع صومه عن فرض
الوقت بكل حال ولا حنيفة فيه طرقت احداهما لغير الوجوب ولم كان ثابتا في حق المسافر لوجود
سببه ان الشرع اثبت له الترخص ترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص لم يشرع الوقت
بالليل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه لم يخف عليه من اسقاط
فرض الوقت لانه لو لم يترك عنه مرام آخر لا يوافق له ويوافق بواجب اخر لما حاز له الترخص بالنظر لانه
اخف عليه نظرا الى منافق بدنه فلم يكون له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مضاجح دينه كان اولي وهذا
الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روي عن سماعة عنه لانه لا يمكن اسات معنى الترخص

وهذا هو الجواب عما اذا لم يصرف دينه في الذمة وذلك ان يشتغل بالاداء فيه لانه يمنع صيرورته دينه في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا ايسر الى فراغ الوضوء او طهر الحائض في اخر وقت العصر قضا ما في اليوم الثاني في ذلك الوقت صيرورته حتى لا يجوز لانه صار دينه بصفه الكمال فلا يتأدى ناقصا على صدر الاسلام في حال سلام ذكرنا انه لا راسية في ذلك في هذه المسألة عن السلف فيمكن ان يكون في وقت كسائر الوضوءات بل معنى في غيره وهو الفعل في وقت النقصان في الوقت لم يكن معنى فيه بل هو وقت كسائر الوضوءات بل معنى في غيره وهو الفعل في وقت عبادة الكفار في هذا الوقت فاذا مضى غير فعل لم يتحقق منه نقصان وصار كسائر الوضوءات في حق الاحتياط الا ان النقصان كان متحكما في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحكما قوله ومن حكمه اشراط نية التعيين اي ومن حكمه هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشراط نية التعيين في وقت وسئل عن فرض الوقت لتعدد المشرع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين لصيق المهر الوقت لانه من العوارض وهي لا عارض الاصل وهذا لدفع شبهة ترد ويحيى ان التعيين شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى اخره قوله ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لا يمكن منعنا شرعا ولا اختيار للعبد فيه لم يتقبل التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال عتيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين وكذا الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل لان التعيين قصدا في وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له ولاية الفعل لانه وضع الاسباب قصدا لينزع الى الشركة وانما له ان يرتفع بما يوقعه من بعض حكم لفعله لا قصدا كالخائض في اليمين لانه ان يفتن نوعا من انواع الكفارة لا طعام او الكسوة او التحرير بالعمل فاما ان يمس قصدا فلا معنى حتى لم ينعقد الاخر بعد التعيين قوله او كونه مصادرا له النوع الثاني من الموقته ما يكون الوقت معيارا له اي مقبولا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضعف اليه فيقل صوم شهر رمضان ولا يضاف دليل السببية وسببا في بيان لانه شرط الاداء ايضا لانه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذا الوقت شرط الاداء في كل موقت موقت معين كلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المذود المقتن وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلهذا ذكر خصصنا بالذكر قوله فصيرورته متعينا كونه معيارا لانه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمكيل في معياره بوقته قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى عنه كونه غير مشروع واذا كان كذلك نصاب مطلق الاسم اي يتأدى من الصحيح المقم بنية مطلق الصوم ومع الخطا في الوصف اي

ليس

من العقوبات ولهذا يقام الجوع على اهل الذمة عند تقرب سببها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة لكونه
 واجبة عن اسبابها وباعتقاد حجة السبب بحقق ذلك واليقين بذلك من المؤمنين ولا خلاف انهم يطوبون
 بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى ديني وديني واليقين فانهم اتوا الدنيا على الاثر ولاهم ملتزمون
 بعقد الذمة احكاما فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف ان الخطاب بالشرايع يتناولهم في حكم المواخنة
 في الاثر لانهم موحدون في اعتقاد الذمة ولا اداء وهم سكران ذلك وقد كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد
 فان يحذر في السر الكبر والكره من الشرايع فقد ارجل قول لا اله الا الله فطهرهم بخود ذلك كفر منه
 فيعاقب عليه في الاثر كما يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقولهم فويل للشركس الذين لا يؤتون الزكوة
 اي لا يقرعون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت الخطاب ببناء واهم في حق المواخنة
 في الاثر فاما في وجوب اداء في احكام الدنيا فثبت العراقة من مشايخنا والاشيى حتى ساء لهم ايضا
 واداء واجب عليهم لان اداء لم يكن اداء واحدا عليهم لا يعاقبون عما تركوا اداء في الدنيا ولكن الكفر
 راس المعاصي فلا يصح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحيه الذمة
 للوجوب وشرط الوجوب وهو الكفر بتقرب في حقهم ولو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر
 لا يصح لذلك ولا يقال **قوله** لانهم لا يحقون في حقهم لعدم اعلية الكفر للعبادة اذا العبادة
 بصور من المومنين لا ان يقول ذلك من شرط تقديم الامان كما في الجنب والمحدث بكنز اداء الصلوة بشرط
 تقديم الطهارة وعند مشايخنا في اداءنا لا يخاطبون اداء ما كتموا سقوط من العبادات وهو الصحيح
 وجواب هذه المسئلة عن محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسالكهم تدل على ذلك فان المرتبة اذا سلم
 لانها من صفات الصلوات التي فضاها في حال الردة عندنا خلافا للشايع والمرتكز في وقوف
 الخلاف بيننا وبين الشايع وهذه المسئلة تدل على انهم لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط
 القضاء من المرتبة والى اداء الصلوة بعد الاسلام لقوله تعالى لم يفتروا يغفر لهم ما قد سلف ويقول عليه السلام
 لا سلام بغير ما قبله والسقوط بعد استقامتهم له الحق لا يدل على ابقاء اصل الوجوب الصحيح واستدلال
 لنا على المنع ما ذكره محمد في المبسوط ومولف من ذلك في صوم سهرام ارتد ثم اسلم فليس عليه الصوم المأثور
 في الاسلام بل يرد في كل عبادة ومعلوم انه لم يرد في هذا التعليق العبادة المؤداة لانه ما أدى المأثور
 بعد فعله المراد من الردة يبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة هذا ما بينا من ان النبي عليه السلام لما بعث
 معاذ الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فاني انا ابوك فاعلم ان الله قد فرض عليهم حصة صلوات
 في كل يوم وليله الحديث فهذا تنصيص على انهم واداء الشرايع بترتيب على الاجابة بالامان ولا يبرأ بالاداء
 لينال الثواب في الاثر بالاداء احكاما من الله والى اداء الصلوة على كونه لثواب الاثر فاذ انفسهم
 اعلنته فيما هو المقصود بالاداء يظهر به انعدام اعلنته بالاداء بخلاف الامان فانه ابل ثواب الامان
 ولا يكون اداء الثواب العبادات مع كونه ولا يجوز ان يكون ما مور بالاداء بشرط تقديم الامان لان الامان اصل
 العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى اداء **قوله** وعند
 النبي امره الخاص النبي النبي في اللغة المنه ومنه التهمة للعقل لانه مانع عن القبح وفي اصطلاح
 المصنفين ما ذكره المتصنفين من صفة النبي ولزم كانت متروكة من التحريم كقولهم ولا تقربوا الزنا والكراهة
 كقولهم وذروا البيع اذ معناه لا تباعوا والتحقيق كقولهم ولا تمدن عينيكم لايه وبيان العاقبة
 كقولهم ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا يكلني الى نفسي والياس كقولهم

من الخاص النبي

قوله لا يفترون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت الخطاب ببناء واهم في حق المواخنة في الاثر فاما في وجوب اداء في احكام الدنيا فثبت العراقة من مشايخنا والاشيى حتى ساء لهم ايضا واداء واجب عليهم لان اداء لم يكن اداء واحدا عليهم لا يعاقبون عما تركوا اداء في الدنيا ولكن الكفر راس المعاصي فلا يصح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحيه الذمة للوجوب وشرط الوجوب وهو الكفر بتقرب في حقهم ولو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصح لذلك ولا يقال قوله لانهم لا يحقون في حقهم لعدم اعلية الكفر للعبادة اذا العبادة بصور من المومنين لا ان يقول ذلك من شرط تقديم الامان كما في الجنب والمحدث بكنز اداء الصلوة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخنا في اداءنا لا يخاطبون اداء ما كتموا سقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة عن محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسالكهم تدل على ذلك فان المرتبة اذا سلم لانها من صفات الصلوات التي فضاها في حال الردة عندنا خلافا للشايع والمرتكز في وقوف الخلاف بيننا وبين الشايع وهذه المسئلة تدل على انهم لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط القضاء من المرتبة والى اداء الصلوة بعد الاسلام لقوله تعالى لم يفتروا يغفر لهم ما قد سلف ويقول عليه السلام لا سلام بغير ما قبله والسقوط بعد استقامتهم له الحق لا يدل على ابقاء اصل الوجوب الصحيح واستدلال لنا على المنع ما ذكره محمد في المبسوط ومولف من ذلك في صوم سهرام ارتد ثم اسلم فليس عليه الصوم المأثور في الاسلام بل يرد في كل عبادة ومعلوم انه لم يرد في هذا التعليق العبادة المؤداة لانه ما أدى المأثور بعد فعله المراد من الردة يبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة هذا ما بينا من ان النبي عليه السلام لما بعث معاذ الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فاني انا ابوك فاعلم ان الله قد فرض عليهم حصة صلوات في كل يوم وليله الحديث فهذا تنصيص على انهم واداء الشرايع بترتيب على الاجابة بالامان ولا يبرأ بالاداء لينال الثواب في الاثر بالاداء احكاما من الله والى اداء الصلوة على كونه لثواب الاثر فاذ انفسهم اعلنته فيما هو المقصود بالاداء يظهر به انعدام اعلنته بالاداء بخلاف الامان فانه ابل ثواب الامان ولا يكون اداء الثواب العبادات مع كونه ولا يجوز ان يكون ما مور بالاداء بشرط تقديم الامان لان الامان اصل العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى اداء قوله وعند النبي امره الخاص النبي النبي في اللغة المنه ومنه التهمة للعقل لانه مانع عن القبح وفي اصطلاح المصنفين ما ذكره المتصنفين من صفة النبي ولزم كانت متروكة من التحريم كقولهم ولا تقربوا الزنا والكراهة كقولهم وذروا البيع اذ معناه لا تباعوا والتحقيق كقولهم ولا تمدن عينيكم لايه وبيان العاقبة كقولهم ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا يكلني الى نفسي والياس كقولهم

كقولهم لا تعذبوا اليوم والا ارشاد كقولهم لا تسالوا عن اشياء واشفق كقولهم لا تعذبوا الدواب كراي
 في مجازي غير التحريم والكرامة بالاتفاق فاما الكلام في انها حققة في التحريم دون الكرامة او على العكس ومنسوبة
 بنبيها او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المرتبة والمختار كذا في عامه لسبح المصروف موجبة عند الجمهور وجوب
 المنها عن ما شره المنه عنه لانه ضد لما لم يطلب الفعل بالبلغ الوجوه مع بقاء اختار والمخاطب يتحقق وجود
 الامتناع فذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه بحقق بوجوب الامتناع **قوله** وانه يقتضي اي المنه يقتضي
 قبح المنه كما لم يامر بقتضيه حسن المأمور به ضرورة حكمة الامر والنهي ايضا يقتضي قبح المنه عنه ضرورة حكمة الثاني
 قال تعالى وبني عن المعصية والمنكر وكان القبح من مقتضاته شرعا لا فقه **قوله** وهو اما ان يكون اي المنه عنه في القبح
 ينقسم انقسام المأمور به في الحسن ما فتح لعينه ومنوعات وصفا وشرعا او ما فتح لعينه ومنوعات ايضا
 وصفا ومجاورا وقوله كالكفر وبيع الحرة نظير ما فتح لعينه الكفر وصفا وبيع الحرة شرعا وصوم يوم الحر والبيع
 وقت النذر نظير ما فتح لعينه الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبح لعينه وصفا لانه واضح للغير وهذا
 اللفظ لفعل موقوف في ذاته عقلا ومع الحرة قبح شرعا لانه البيع حلاله مال بالشرع والخمس مال كان ملكا
 ملحقا بما فتح لعينه بواسطه عدم المحلية لانه يصير عبدا لحلوله في غير محله وصوم يوم التحريم ما فتح لعينه
 وهو يوم عيد وصفا في ابداة اذ في ذاتها اسكالا لله في وقت لانه لم يمتحنه المأمور به عن الضحية فكون قبحا
 باعتبار الامتناع والبيع وقت النذر قبح لعينه مجاورا للبيع وهو ترك السعي الواجب الذي ترك السعي محمول بفصل عن
 البيع وعلى العكس **قوله** والمنه عن افعال الحمية تقع على التعميم بكون اعلم ان المنه المطلق المخالفة عن القرينة
 الدالة على المنه عنه قبح لعينه او لغرض عن افعال الحمة اي التي يعرف حمتها ولا موقوف بحقيقة على الشرع
 يقع على القسم الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان اصل التعميم القبح باقتضاء النبي في المنه عنه لا في غيره فلا
 يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة منها لانه انما يتحقق في افعال مع صفة القبح لانها توجب حمتها فلا يمنع
 وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كما ان النبي عن الوطى في حاله الحية عن التحول الدواب كراي فان الدليل ان
 على المنه عنها معنى لادى والشفقة لا لعينها وحكم النبي فيما فتح لعينه بان المنه عنه غير مشروع اصلا **قوله** ولا
 وعن الامور الشرعية اي النبي عن الامور الشرعية وهي التي يوقف تحقها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والحرارة
 تقع على الذي فتح لعينه في وصفه حتى يبقى المنه عنه بعد النبي مشروع باصله عندنا وان لم يكن مشروع بالمصنف وقال الشافعي
 في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف الى ما فتح لعينه حتى لم يبق المنه عنه مشروع اصلا بعد النبي حسييا
 كان شرعا لان النبي في اقصا القبح كالامر في اقصا الحسن والامر المطلق يقتضي الحسن لعينه المأمور به
 فكذا النبي يقتضي القبح في عين المنه عنه فولا لكل القبح اذ الاصل في المطلق لم ينصرف الى الكمال ولم يكتف منها بقية
 لم يكتف منها شرعا وكونه مشروع يقتضي ان يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجمع كونه منهيبا عنه كونه
 مشروع وهذا معنى قول الشيخ ولا المنه عنه يعصيه الى اخر وجه قولنا ان الله تعالى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم
 فمن اطاعه بالانتهاء عما امر به باختياره فثبت عليه ومن اقدم على مخالفة باختياره فبقي عليه وكونه
 قبحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فاستناع العبد عنه بناء على عدمه في نفسه
 لا يتعلق له باختياره ولهذا لا تنافي على امتناع من المنسوخ فعلم ان النبي يقتضي تصور المنه عنه كما يقتضي قبح ايضا
 فان احسن الجمع بينها وجبا العلية والارجح الترجيح في العقل الحجة امكن الجمع بينها لانه وجوده لا يمنع بسبب
 القبح في عينه فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح
 جانب القبح كما هو مذهب الجمهور وجانب الصور فثبت ترجيح جانب الصور وولي ان فيه جمعا بين الامرين

المنه المطلق يقتضي الحسن لعينه المأمور به فكذا النبي يقتضي القبح في عين المنه عنه فولا لكل القبح اذ الاصل في المطلق لم ينصرف الى الكمال ولم يكتف منها بقية لم يكتف منها شرعا وكونه مشروع يقتضي ان يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجمع كونه منهيبا عنه كونه مشروع وهذا معنى قول الشيخ ولا المنه عنه يعصيه الى اخر وجه قولنا ان الله تعالى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتهاء عما امر به باختياره فثبت عليه ومن اقدم على مخالفة باختياره فبقي عليه وكونه قبحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فاستناع العبد عنه بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق له باختياره ولهذا لا تنافي على امتناع من المنسوخ فعلم ان النبي يقتضي تصور المنه عنه كما يقتضي قبح ايضا فان احسن الجمع بينها وجبا العلية والارجح الترجيح في العقل الحجة امكن الجمع بينها لانه وجوده لا يمنع بسبب القبح في عينه فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الجمهور وجانب الصور فثبت ترجيح جانب الصور وولي ان فيه جمعا بين الامرين

بجمع

قوله لا يفترون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت الخطاب ببناء واهم في حق المواخنة في الاثر فاما في وجوب اداء في احكام الدنيا فثبت العراقة من مشايخنا والاشيى حتى ساء لهم ايضا واداء واجب عليهم لان اداء لم يكن اداء واحدا عليهم لا يعاقبون عما تركوا اداء في الدنيا ولكن الكفر راس المعاصي فلا يصح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحيه الذمة للوجوب وشرط الوجوب وهو الكفر بتقرب في حقهم ولو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصح لذلك ولا يقال قوله لانهم لا يحقون في حقهم لعدم اعلية الكفر للعبادة اذا العبادة بصور من المومنين لا ان يقول ذلك من شرط تقديم الامان كما في الجنب والمحدث بكنز اداء الصلوة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخنا في اداءنا لا يخاطبون اداء ما كتموا سقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة عن محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسالكهم تدل على ذلك فان المرتبة اذا سلم لانها من صفات الصلوات التي فضاها في حال الردة عندنا خلافا للشايع والمرتكز في وقوف الخلاف بيننا وبين الشايع وهذه المسئلة تدل على انهم لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط القضاء من المرتبة والى اداء الصلوة بعد الاسلام لقوله تعالى لم يفتروا يغفر لهم ما قد سلف ويقول عليه السلام لا سلام بغير ما قبله والسقوط بعد استقامتهم له الحق لا يدل على ابقاء اصل الوجوب الصحيح واستدلال لنا على المنع ما ذكره محمد في المبسوط ومولف من ذلك في صوم سهرام ارتد ثم اسلم فليس عليه الصوم المأثور في الاسلام بل يرد في كل عبادة ومعلوم انه لم يرد في هذا التعليق العبادة المؤداة لانه ما أدى المأثور بعد فعله المراد من الردة يبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة هذا ما بينا من ان النبي عليه السلام لما بعث معاذ الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فاني انا ابوك فاعلم ان الله قد فرض عليهم حصة صلوات في كل يوم وليله الحديث فهذا تنصيص على انهم واداء الشرايع بترتيب على الاجابة بالامان ولا يبرأ بالاداء لينال الثواب في الاثر بالاداء احكاما من الله والى اداء الصلوة على كونه لثواب الاثر فاذ انفسهم اعلنته فيما هو المقصود بالاداء يظهر به انعدام اعلنته بالاداء بخلاف الامان فانه ابل ثواب الامان ولا يكون اداء الثواب العبادات مع كونه ولا يجوز ان يكون ما مور بالاداء بشرط تقديم الامان لان الامان اصل العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى اداء قوله وعند النبي امره الخاص النبي النبي في اللغة المنه ومنه التهمة للعقل لانه مانع عن القبح وفي اصطلاح المصنفين ما ذكره المتصنفين من صفة النبي ولزم كانت متروكة من التحريم كقولهم ولا تقربوا الزنا والكراهة كقولهم وذروا البيع اذ معناه لا تباعوا والتحقيق كقولهم ولا تمدن عينيكم لايه وبيان العاقبة كقولهم ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا يكلني الى نفسي والياس كقولهم

[illegible]

في الفلج المستعملها
الآن تدعو الفلج مع الكف

ای سفر

اما العام

الحکم ای
صح

وجاعلة من سائرنا حتى يجوزون تخصصه لغير الواحد والعياض استدل بمسكن بان اليقين والقطع لا يثبت
 مع الاحتمال انه عيان عن قطع الاحتمال ثم احتماله اراده الخصوص في العام فام لان لا يرد لانها محتملة
 ان ثبت بدليل انه غير محتمل لقوله ان الله بكل شئ عليم ومع الاحتمال لاشت القطع كاليقين وخبر
 الواحد بخلاف الخاص فان احتمال اراده المجاز فام وست موجب قطع مع ذلك لان المستفاد
 لا يراحم الاصل وفي العام احتمال المجاز ثابت مع احتمال التخصيص فكان لاحتمال فيه اكثر واكثر
 فوثر في رفع القطع والاحتمال الخصوص لا يخرج عن العموم فكان احتمال اراده التخصيص بمنزلة
 اراده شئ اخر فكذا لو ثبت في اليقين فاما احتمال اراده المجاز فيخرج عن حيزه فام على
 خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل ومحتسنا لللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند اطلاقه لارادته
 حتى تقوم دليل على خلافه ثم صعب العموم موضوعا له وحقيقة فيه فكان تابا بها قطعاً حتى تقوم
 دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المكلف وهو غيب
 عنا وما في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل لوصفه لروود صفة العموم على ارادة الخصوص
 من غير قرينة يدل على توسع التبليس على السامع وبودي الى تكليف الناس في الوسع تعالى الله عن
 ذلك فلا يكون وروده على اراده الخصوص كما لا يكون ورود الخاص على اراده المجاز بلاد دليل
 كذا قيل ولقال ان منع لزوم التبليس وتكليف المجال لنشر الاحتمال في رفع القطع عن عموم لا
 العمل فان العمل بظاهره واحب مع ذلك الاحتمال عند الخصم وقال ابو سعيد البردعي واصحابنا
 وعلمه المرجية والاشعية لراعيهم بما اراد به موقف في حق العمل والاعتقاد لا خلاف
 أعداد الجمع اذ لفظ العام تستعمل في السلاية والاربع والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد خالف
 صاحبه وقد ذكر وراوده الخاص قال تعالى الدين قال لهم الناس والمراد به نعيم من سعد فكان
 بمنزلة المجلد موقف وهذا ليس بصحيح فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا
 الصدوق الذي قال حاشي الزكاة بطاير قوله علم امرت لنراقات الناس الحديث وهو استدلال عليهم
 بقوله ثم فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قلوبهم ومنهم من كفر
 من الاحتمال لا عبرة به بلاد دليل كما ذكرنا قوله لحديث العريضي وهو ما روى انس بن مالك ان قوما
 من غربة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وابيضت بطونهم فارمهم الرسول علم بان
 خرجوا الى اهل الصدقة وشربوا من ابوالها والبارها فمعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا
 اهل بل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا قطعوا ايدهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة
 الحر حتى ماتوا منذ حدث خاص ورد في ابوالابن ثم هو منسوخ عند اخ حنفية بمعهم قوله علم استبرأوا
 من البول اذ البول اسم جنس محلي باللام فتناول ابوالابن وعمرها ولو لم يكن العام
 مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ شرطه المالملة والاعمال انها يصح القول بالنسخ اذا
 ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم ثبت ذلك اذ لم يعرف الثاني لا ببول قد ثبت تقدم
 الاول بدليل لنزول المثل الى تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام يدل
 انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم ثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله
 واذا اوصى الى احد ذكر محبة الزادات اذا اوصى بخاتمة لانسان ونقصه اخر كلام موصول
 فالحق لا الغرض للثاني بالاتفاق واوصى بنقصه اخر كلام موصول وكذا الجواب عند ابو يوسف

٢
الحا في خبر الواحد والقياس

۳۵۱۱

لان الوصية لا يلزم شئ في حيوة بل بعد مماته فكان مان الموصول والمفصول سواء كان في الوصية بالرقبة
 لاسانه بالخدمة او الفلأخر وقال محمد اسم الحائمه عام في سواول الخلقه والفض فكان اجاب الفصل الثاني
 تخصص بالذلك وتخصص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصصا والعام
 مثل الخاص في احوال الحكم فثبت المساواه بينهما في الوصيه بالفض فحللنا الفض منها بخلاف ما ذكر
 من المله لان الوصيه بالرقبه لم يساؤل للخدمة والفلأخر وهذا صحيح استثناء الفض من الحائمه ولم يصح
 استثناء الخدمة او الفلأخر من الرقبه وذكر القاضي ابو رند في التقوم وشمس المله من المله في الزكاه
 من غير ذكر خلاف ان يوسف وانما ذكر الشيخ هذه المله لسان المله من اعلم لمر الحائمه ليس بعام
 حقيقه لانه لا يصدق عليه عرفه بل الفض جزء الحائمه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه
 يشبه بالعام من حيث لمر الفض بدخل في اسم الحائمه وقوانه لا يحل حقيقته ايضا كما لمر الزايد على
 البلاه في العام من المثابه كذا قيل **قوله** فلا يجوز تخصص قوله ولا ناكلوا الى قوله بالقياس
 هذا تنبيه قوله لمر تخصص العام من الكمار بخبر الواحد او القياس ابتدا لا يجوز قاله الشافعي
 من وك التسميه عامدا يحل اكله بالحدث بزبان عازب وان مريد ان عبيد قال المسلم يذبح على اسم
 الله م سمي او لم يسم ولان الناي قد خص بالاخراج من الايه وبما روى انه علم شيل عن ترك التسميه ناسيا
 فقال كلوه فان سمى الله في قلب كل امر مسلم فخصص العام بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصه
 انما ما وبني التسميه في القلب او يخصه بالحدث بدأواه مريد وكلف نقول لالحل اكله لان النهي يقتضي التحريم
 واكد النهي بحرف من لانه في موضع النفي في المضافه مقتضي حرمة كل جزء منه والباء في قوله وان لم يفسق ان
 كانت كفايه عن اكله فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذي سمى فسقا في الشرع
 يكون حراما كما قال م اوفسقا مثل لغيره فلا يجوز تخصص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتدا
 وقوله لان الناسي مخصوص غير مسلم فان الناسي ليس بتارك للذكر بل مذكور فان الشرع اقام المسلم
 في هذه الحاله معام الذكر للحي كما اقام لاكل ناسيا مقام تاسا في الصوم واذا كان كذلك بقيه
 على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانها ظنيان والظني لا يعارض القطعي وقيل
 ان المحصن اما كور اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما العرد الواحد في الحسن او البلاه في
 الجمع ومنها لم يبق تحت النفس لراحاله العرد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس
 وخبر الواحد عطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق العام بالناس لان الناسي عاجز مستحق
 النظر والعام دجان مستحق للبغليط والفرق بين المذخور وغيره اصل في الشرع في الذبح وغيره المترك
 لمر شرط الذبح في الذبح يفضل بين المذخور وغيره يعني لمر حرج الذابح المذبوح من غير اضطرار
 ومات لم يكن ذابحا وذكر في الصوم يصل منها واما حديث **قوله** سواه مريد في محمول على حاله النسيان
 بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعذر اكل كذا في المبسوط ولا ناكل لانه ان المراد منه الذكر
 باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر يكون بالقلب ايضا في اللغة لا باللسان
 المراد منها الذكر باللسان بدليل صله عليه فانه قال الذكر عليه والذكر عليه يكون باللسان فانه
 يقال ذكر عليه اذ ذكره باللسان واذا ذكره بقلبه يقال ذكره عن حقرون بكلفه على كذا في المحيط
 وشرح الهداية فان **قوله** لانه لو خص منها العام لم يبق النص معمولا لجواز ان يراد منها
 ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذابح المشركين للمواثان او ذابح المحوس او الميتة او المخنقة

عالم نذر

كلار العباس

Handwritten text in Devanagari script, likely a manuscript page. The text is written in a cursive style and includes several lines of prose. A red mark, possibly a signature or a decorative element, is visible at the top right of the page.

كما قال بن عباس يدل قوله وانه لفسق واكل مبروك السمين عدا لا لوجب الفسق فانه يقبل شهادة من اكله
وبدل قوله ولن الشاطين ليخون اي ليسوسون الى اولياهم ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في تحريم
المسته ونقولون انكم تاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما قتله الله وبديل قوله ولن اطعموهم انكم لم تكون
وانما يكفر الانسان اذا اطاعهم في اباحة المسته لا في مبروك السمين قوله جواب الآية بعومها
سماول الكل والعبرة لهم اللفظ وقوله وانه لفسق قلنا اكل مبروك السمين فسق ايضا حتى ان
من يعتقد حرمة اكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله يعتقد اباحته لا يفسق بتاويله كما لا
يحمي الباغي عن المراث يقتل العادل لانه متداول وقلت سلمنا للبراه نزلت في مجادلهم لا لبراه
احاب بجواب اعم كما موداب التريل وبني الحرمة على وصف شغل الكل ومبروك الذكران المحرم
لوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كما لمسته فلو حملت الآية على المسته او على ذبايح
المشركين من غير اعتبار هذا الوصف لبطل الوصف المخصوص وانه لا يكون ولعل لنقول هذا لا بدع
سؤال الخضم وهو منع تعطيل النص لحوازل حرمة الميتة او ذبايح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر
لعدم التاميم وفي المبسوط كان بن عمر لا يعصل بين انسان والعهد ومحرم كل ما به قال مالك وكان على
وان بن عباس يعصل بينهما كما موعدهما فكانوا مجمعين على تحريم مبروك السمين عدا وكفى باجمعهم حجة
ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي كوازيعة لا يكون قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا لا يكون تخصيص قوله
ومن دخله كان امناء بالقياس وخبر الواحد مباح الدم برودة اوزا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم
لا يقتل فيه عنده ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبيع حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم لعوم قوله ومن دخله كان امناء اي صار امناء وقال الشافعي يقتل فيه للمخاض ولخص من يراه
بما روى انه علم لما دخل مكة يوم الفتح امر يقتل نفر منهم ابن حنظل وقوله علم الحرم لا يعذر عاصيا ولا
فارا بدم والقياس على الظرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون
الحقن فاعلامها اولي لن لا يبطل او لعلها من علمها اذا انشاء القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا
اذا التجأ اليه ولكن نقول لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بحس الواحد والقياس وانما ما ذكره فليس
بتخصص لانه لم يدخل تحت الآية لانها سماول لانفس دون الطرف لانه في حكم المال وكذا انشاء
القتل فيه لان النص سماول الداخل فيه لنزول قوله ثبت لا لان النزول لم يجز عظم حرمة التجأ فاستحق
به لافرا ما المنة فيه مماثل لحرمة فلا يسمي للافرا ما قتل ابن حنظل فقد كان في ساعة اخلت مكة
للمنى علم كما ورد به لاثر واما الحديث لاخر فالهني انه لا يعيد عاصيا والزادة ليست بمشروعة وليس
ثبت فعمل علمه لا يسقط العقوبة وذكر بعض مساحنا لنزول المتكسر هذه الآية مشكلا لنزول الضم في دخله
باحج الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو المذكور لا الحرم اذا وقع النزاع في المخاض اذا دخل البيت
في صبح التمسك بها وثبت الحكم بمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عليه حوز ذلك فاما اذا سلم
الخضم لنزول البيت فيغذ لافرا من الحرم لا يفيد وهو من باب بعض اصحاب الشافعي فالالزام عليه بها مستعذر
ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله فانه اتات نبات حمام ابراهيم ومقامه خارج البيت
في الحرم لا نقول مقام ابراهيم ما قام بموجبه وتعيد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان
البيت لما صار مأكنا صار الحرم مأكنا تبعها لانه من جرحه لا يقال حرمة البيع دون حرمة المتبوع
الامر ان لا يلزم من كون البيت قبله وسطا فكون الحرم كذلك والهي هو الطريق الاول فان صفة لافرا نعم

رضی اللہ عنہم

فما لا نرى
والله اعلم
والله اعلم

هذا هو الوجه الثاني في بيان ان قوله لا يزوجكم الله منكم الا بعد موتكم هو على وجهين احدهما ان لا يزوجكم الله منكم الا بعد موتكم في الدنيا والثاني ان لا يزوجكم الله منكم الا بعد موتكم في الآخرة

اسم جماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء ويجمع الكثر والربط جمع القلة **قوله** وعروا الى اخره اعلم ان كلمة عروا بمعنى لا يصيغه للزواج فذكرت في معنى محضه باولى العقول واستعملت الواحد ولا تثنى والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال رجل من اهل الدار هو من ساول العبيد لاءاء ولكن لفظها موحد مذكر وحل على اللفظ كثيرا وقد حمل على المعنى ايضا ونبي يستعمل في استعماله والشرط والخبر ويعم في الاولين لا محالة يعول في استعماله في استعماله من هذا الدار فقال زيد وبكر وخالد بعدتها الى اهل الدار وفي الشرط من زارة فله درهم فكل من زان استحق العقاب ويعم في بعض مواضع الخبر ففي قوله عز وجل فاعطيه درهما يستحق كل من زان العطيبة وقد يكون خاصة بقول زرتخر اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولين تعم عموم لا نفرد وفي الخبر عموم لا يشمل حتى يستحق كل من زان العطيبة في موضع الشرط ولو قال اعط مرع هذه الدار درهما استحق الكل درهما ويحتمل الخصوص اي في بعض مواضع الخبر كما قلنا في لكن يستعمل في العموم الذي مما يستعمل في الخصوص لا يرد الى قوله علم من دخل دارا سفيان وهو من زان المراد منه العموم وكذلك السامعون في مواضع العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم من زان اصل فيها العموم ولا يقال انه المخصوص ولكن اتصف بالدخول فصار عامنا لانه ضرر من الاجتهاد وديم ليسوا من اسبل الاحتياط ومع ذلك فهو اسم العموم ولهذا لو قال رجل من بني العتيق هو حر فشا واعقوا محلا فلو قال لا فم شيت من عبيدي فاعقوه فلا خول من عبيدي لا واحدا منهم عند حصة للزواج جمع بين كلمة العموم والتبعض فصار لامر متشا ولا يعصا عما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عابا وكلمة من يحمل المخصوص وعندنا له لزومهم جميعا للزوجة من عامة وكلمة من التمس من قوله فاخترتوا الرجس من اوثان كما في المسألة الاولى وكذلك كلمة ما عاها في جميع ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال الله ما في السموات وما في الارض وقال اصحابنا بمن قال لا منه لزم كان ما في بطنك غلاما فانت حر فولات غلاما ويجارية لم يعقوا للشرط لزم من جميع ما في البطن غلاما اذ عفا لزم كان حرك غلاما والجمع اسم للمجوع وفي احتمال الخصوص حمل كلمة من لانها وضعت بهم كهي فلما بها ما تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا يخرج قول الرجل امراته طلقني ففسك من البتة ما شئت فخذ له حصة لها ليرطلق نفسها واحده او ثنتين وعندها بلا ما ايضا ما عفا فكلية من يستعمل ما عفا في قوله والسماء وما بنا ما اي ومنها ما وكذا ما عفا ما كما في قوله فمنهم من مشى على بطنه ومنهم من مشى على اربع واستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا بقول ما زيدا وعمرو فقال في جوابه الكريم والفاضل كذا ذكر صاحب المفاتيح **قوله** وكل للاخا طه الى اخره اعلم ان كلمة كل عامه لمعنا ما دون صفتها لانها للاخا طه وكبر على سبيل افراد كما في لسان العرب غم فاد اقال لرحلين ليك على العجب عليه الف لها ولو قال لكل واحد منكم يلزم عليه لكل واحد منها الف وكانها ما خوذ من الاكل الذي هو محيط بجوانب الراس وهي لازمة للاضافة وهذا لا يدخل الا على لاساء فاذا اضيفت الى المفعول يوجب اخا طه لا خرا لعدم ارادتها واذا اضيفت الى التثنية يوجب اخا طه افراد مصدق قولنا كل من كان مأكول لان جميع افراد ما مأكول ولا يصديق قولنا كل الرمان مأكول اذ شرع عموم مأكول وهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يوجب عموم لا افراد في خروج كل امرأة وثبت عموم لا افراد فاما اذا وصلت لكلمة ما او جئت عموم لا افراد وتكون فاعلم الفعل الذي بعده عزله لاسم الذي يقع بعده كل لان فاحصه ويصير الفعل ما في تاويل المصدر فاذا قلت كلما ما تني اكره كل عفا كل لسان يحصل حكمي اكره كل لركم الا لازم للاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فبالضرورة يدخلها ما يصير الفعل في تاويل لاسم والامراد بالمصدر في هذا الموضع وقت

عامه

وقوع الفعل بقول اقوم منها ما دام زيد خالسا اي دوام جلوسه وتريد بالدوام وقت الدوام وكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها وفي معنى المعاني كلمة منه لجماعتها ضمت الى كل فصار تاداه تكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعاقل فيها الجواب وثبت عموم لاسما فيها اي ضروره عموم لا افراد كما يستعمل في الافعال من ضروره عموم لاسما وعلى هذا مساييل اصحابنا في قول الرجل كل امرأه اتزوجها او كلما تزوجت امرأه فهي طالق في الاول نعم لا عفا في دون الا في الثاني نعم لا عفا جميعا **قوله** وكلمة الجمع الى اخره اعلم ان كلمة الجمع عامه الا انها يوجب للاخا طه على سبيل الاحتياط وصار بخلاف كلمة كل فانها يوجب للاخا طه على سبيل افراد كما بينا وكلمة من يوجب للعموم والاحتياط ولا يوجب للاخا طه قصدا **قوله** وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن او افله من النفل كذا فدخل عشره يوجب لكل منهم النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن او افله كذا فدخل عشره سفل النفل لاول اسم لغيره سابق فلما قرنه بمن سقط عموم من وتوحي احتمال المخصوص جدا للمحمل على الحكم فلم يجب النفل الا الواحد مقدم ولم يوجد ولو دخل العشر فزادى كاف النفل لاول خاص في الفصول الثلاثة لانه لاول من كل وجه وكلمة من يحمل المخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكذا كلمة كل يحتمل المخصوص وكلمة الجمع يحتمل التبعيض بمعنى الكل للزك كل واحد منها للمجموع فيعمل به عند تعذر العمل بالجمعية وقد قامت الدلالة على ان الواحد يحتمل النفل كالمجموع للزك للجمعية واظهار الخلافة في قوله العفو دليل قوله فلما لم يحسم الحاشية بالدخول او لا فواحد او لاني للزك للجماعة فيه اقول فان قيل بعدا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعانة فما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل او بمعنى الجمع فيكون لكل نفل واحد قلت لا يمكن ذلك للزك من لا يرد على الاخا طه ولا على الاحتياط ولا نفرد قصدا بل عمومها ضروره ابهاما كعموم النكح في موضع النفي في لا يكون له اشراك مع كل واحد منها في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا يكون ما استعان فان قيل استعان كلمة الجمع بمعنى الكل جمع بين الجمعية والمجاز اذ لو دخل منه جمع او لا استحقوا النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد فلا النفل ايضا عملا بمجان قلت ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول او لا لا يوجد الا واحد او اكثر فان وجد في اكثر فعمل بحقيقتها ولزوجه واحد يعمل بمجانها وانما يلزمه الجمع لزم لوضوح احتماهما وذلك غير ممكن كذا قيل وتسايل لزم بقوله في الارادة يلزم الجمع ولزم تصور اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع بينهما الارادة لزم ثمت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما في هذه المثابة ولزم تصور اجتماعهما في الوقوع **قوله** والنكحة في موضع النفي تعم اعلم ان النكح في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لغيره افراد الجمل لانها تعم بدخول حرف النفي سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا في الوحيين ثبت للعموم اقتضاء وضروره وذلك لانه لما في روية رجل مكر فقد نفي روية جميع الرجال ضروره اذ لو راى رجلا واحدا يكون كذا باحتمال خلاف لا ثبات فانه ليس من ضروره اثبات روية رجل مكر روية الكل وللنكح لانه على انه لا ينفك عن النكح في نفسه كقوله لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها من شئت رد الله ثم قوله لم نقوله قل انزل الكما الذي جاء به موسى ولم يفد الكلام لاول العموم لما كان منارذاله واجمع اصل العلم للزك لانه لا الله كلمة توحيده وانما صح ذلك لانه لو كان في النكح موجبا للعموم لانها لا تعاد **قوله** قد يصح ما صار عنه ما ثبات الشبهة والجمع مثل ليقول ما رايت رجلا بل رجلا او رجلا الا كذا نقل عن سيبويه

اولا

فضعف لانه كونه براد من الصلوة الغاية بامر الرسول اظهر الشرف فتم الرحمة والاسفغاف او بقدر لاية الله
 صلى وسلا كنه يصلون واما قولهم كوز ذلك مجازا سمية للجن باسم الكلى فسادا لعدم اتصال من المجموع ومن كل اهل
 من الافراد بوجه لا يخرج من الوجود ولا يخرج كونه معنوم للفظ لان كونه معنوم هو ما لا يوقف على كون
 العاقل معنوما منه فلا يفرق بينهما علاقة بوجه كذا قيل ولهذا قيل لو اوصى رجل بملك ماله لولائه ولم يواله اعفوه
 وموالي اعفهم بطل الوصية لانه مسرك من الاعلى والاسفل ويحتل له براد كل واحد منها فيبطل لجهالة الوصية
قوله واما الماويل فكذلك في قوله من المشرك وبغالب الراي وبما ليسا بلانين فانه ذكر في الميزان
 والنقوم لخر الخفي والمسكن والمجل اذا زال الخفاء عنها بخر الواحد بسبب ما ولا وكذا الظاهر والنص اذا اجلا
 بعض وحومها نصرا ما ولا ومع هذا عدم القيد لم يرد المجموع لا لخر المسرك على المسرك اللغوي وهو ما فيه خفاء
 او احتمال وغالب الراي على دليل ظني في رجل فنه جميع اقسامه ونص في صدر الكلام الماويل ما ترجح مانه خفاء دليل
 ظني واحرز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا سم ذلك مفسرا ويحتل له كونه هذا التعريف للماويل
 الذي من المشرك لا مطلق لان هذا الماويل من اقسام الصفة دون غير من قيل انا دخل الماويل في اقسام النظم صميم
 مع لخر لاد يتبين منه بالراي لان الحكم بعد الباء ويل يضاف الى الصفة لخرضا فنه تعلم الى الدليل لا في اولي الحكم في
 المخصوص عليه يضاف الى النص ولخر في عن يضاف الى العلم وهذا مسكن لخر من القسم في سان دلاله اللفظ نفسه
 على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا عار لاقسام لخر لخر في لخر اقسام انهم الى دلاله الصفة بغير اخر
 الفصل به كل قسم غير من في لخر من جعل الماويل من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص في الحقيقة والمجاز
 من هذا القسم وان كان الحكم بابتنا بالنظم لاضمام معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال **قوله** وحكم اي وحكم الماويل
 وجوب العمل على احتمال السهو كما يجب بخر الواحد والساس لان الباء في لخرت بالراي فلا حظ له في اصابة
 الحق حقيقة وكذا لخرت بخر الواحد انه دليل ظني فيكون الباء بظن **قوله** واما الظاهر فكذا المراد
 من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضوح ولا يكشف ولا يلزم يعرف لخر نفسه
 قوله بصحة اي سماعها اذا كان من اهل اللسان واحرز به عن الخفي والمشكك فان ظهور المراد منها بوجه
 على امر اخر بعد السماع **قوله** وحكم وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه
 بوجه الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والفاضي زيد ومتابعيه انه بوجه الحكم قطعا عا
 كان او خاصا وعند الشيخ اذ منصوص وتابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصول حكم وجوب العمل
 بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعيا وجوب اعتقاد ان ما اراد الله منه حق وكذا حكم النص والعام علم
 لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا شئ القطع وعندنا لا عبرة لاحتمال البعيد وموالي لا
 دل عليه فربما لان الناشي عن ارادة المسكك وهو امر باطن لا يوقف عليه ولا يلزم تكلف بالنس في الوسخ
 كذا دل ومنه بحث تدكرنا في العام **قوله** واما النص فكذلك ذكر عامه السارحي للمنتخب
 واليزدوي لخرصد المسكك شرط النص وعدم القصر في الظاهر قالوا في الفرق لوقيل رات فلا با حن جانب
 القوم كان قوله حان القوم ظاهرا في معنى القوم لكونه غير مقصور بالسوق ولوقيل ابتداء حان القوم كان نصا
 في معنى القوم لكونه مقصودا بالسوق فدل هذا كلام حسن ولكنه يخالف لعامة كتب الاصول فان شمس لامة
 والفاضي ابا زيد وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا في اصولهم لخر الظاهر بخر المواد
 من غير تامل حمله قوله ما بها الناس اتفوا ركم وقوله اهل الله البيع وخرم الربوا وقوله فاطموا وما فرقوا في
 اراد الظاهر من ما كان مسوقا اولم يكن ثبت لخرهم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا لم يذكر اهل الاصول

نحوه

في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان مسطورا الله لما غفل عنه الكل والمراد ما زاد وضوحه على الظاهر انهم
 منه حتى لم يفرق من الظاهر بقرينة قطعهم بضم اليه سببا او سببا فدل على لخرصد المسكك ذلك المعنى بالسوق كسان
 العدد في قوله فاطموا ما طاب لكم من الشئ لانه فان العدد لم يفرق دون افران حتى وطلات بها ولو يدر ما قال
 سمع لامة في اصوله واما النص فما راد ادينا بقرينة بقرينة باللفظ من المسكك ليس في اللفظ ما بوجه ذلك ظاهرا
 بدون تلك القرينة واليه اشار الفاضل الامام ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما في معنى قوله معنى من المسكك اي المعنى الذي
 ازداد وضوح النص على الظاهر غرض المسكك الذي يفرق بقرينة ولكن لخر اللفظ ما يدل عليه وضعا وبذا معنى قول
 الشيخ لانه نفس الصفة **قوله** على احتمال ما يدل على معنى من الميزان فلا يخرج عن القطع كما في الخاص **قوله**
 واما المفسر فكذا اي المفسر كلام ازداد وضوحه على النص على وجه لا يقع فيه احتمال ما يدل لخر كان خاصا وتخصص
 لخر كان عاما كقوله في مسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في وجود الملائكة ولكنه يحتل بتخصص وارا ده
 البعض في قوله كلهم القطع ذلك لاحتمال وصار نصا ولكنه كحل الباء ويل والخلف على التفرق في قوله اجمعون
 اعطى ذلك لاحتمال وصار مفسرا وحكم اي وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع احتمال الشيخ **قوله**
 واما الحكم في الحكم فمضى احكم معنى امتنع او امتنع اي امتنع المعنى الذي ارد بالمفسر في لخر فظهر بذلك لخر الحكم غير
 قابل للنسخ وموقول العامة حرجي لنا ومهم شرط كونه غير قابل للنسخ وقال وهو لا يحتل لاجها واحدا ولا يصح
 مو لاويل لخر خذ ذلك على انه لا يقدل النسخ يقال بنا حكم اي ما حو عن النقص وقيل ما حو من قولهم احكم فلانا
 عن كذا اي منعتة وحنه حكمة الفرس لانهما منع من الاعتقاد بالحكم ما منع عن لخر بخر عليه النسخ والتبديل لم انقطاع
 احتمال النسخ فذكر في معنى في داته ان لا تحتل التبديل عطلا لالابات الدالة على وجود الصانع وصفاته ولا حمارات
 وسمي حكما لعينه وقد يكون لخر انقطاع الوحي لو مات النبي علمه وسمي بهذا حكما لغرض وقوله لقوله اهل الله البيع
 وخرم الربوا نظير الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحة البيع نص في سان السفرقة لخر سوق الكلام لاجل التفرقة
 بدليل ساق لرايه وهو قوله في انا البيع سلك الربوا وقوله في الملائكة بخر المفسر وقوله لخر الله بكل س علم نظير الحكم
قوله ونظمه التناوت عند كذا العلم لخر كل واحد من الظاهر والنص والمفسر والحكم بوجه الحكم قطعا
 عند اكثر ولكن بخر التناوت في موجب هذه الاقسام عند التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر علمها
 والحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ لخر لاد من موقولنا على حال التعارض بين الظاهر والنص قوله واحل
 لكم ما ورا ذلكم وقوله فاطموا ما طاب لكم لرايه فان لاول ظاهرا عام في اباحة كاخ غير المحرمات فيقتضي
 بعمومه جوار كاخ ما ورا المربع والمان نص بعض اقتصار الجواز على المربع فتعارضان فما ورا المربع
 فيرجح النص ويحل الظاهر عليه ومسال التعارض بين النص والمفسر قوله علم المستحاضه بوضا لكل صلوه
 وقوله علم المستحاضه بوضا لوق كل صلوه فان لاول نص لكنه تحتل الباء ويل اذ اللام ستعار للوقت والمان
 لا حمله فكون مفسر اثير في وحل لاول عليه ومسال من المسائل ما قال علماءنا فيمن تزوج امرأه الى شهر لانه متعة
 ما كاخ لخر قوله تزوجت نص للكاخ ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال الكاخ
 اذ الكاخ لا تحتل التناوت حال فيرجح المفسر ويحل النص عليه فكان متعة كاخا ويظهر بعارض المفسر مع
 الحكم ما وجد في النصوص وذكر بعض الشروح نظير قوله واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله ولا تعالوا
 لهم شهادة ابا فان لاول مفسر في قبول شهاده العدو فان لاسهادا انا بكونه للمقبول عند لاد ولا
 تحتل معنى اخر واما حكم في عدم قبول شهاده المحدود في القدر اذ اناب لخر التايبا التحية في مخرج
 على المفسر ولكن هذا النص بقوى فان لاول ليس مفسر لخر المفسر ما لا تحتل شيئا سوى مدلوله لخر النسخ
 وقوله واشهدوا لامة تحتل الحجاب والندب ومساوول ما طلاق العبد ولا عني وليس بمراد من الاطراف فكيف

نفسكم النص في قوله لخر
 الظاهر من قوله لخر
 ما يدل على ذلك

في قوله لخر
 اي لوقتها

سمى فترام لا يحمل مع أنه لا يتم صحة الشهاد القبول فان اسهاده العمان والمجدودين في العذر صحيحة
حتى انعقد السكاج بشهادتهم وان لم يعمل شهادتهم **قوله** واما الخفي فكذا اعلم ان للاقسام الاربع اضداد تعابها
فقد انظر الى الخفي وضد النص المسكول وضد المفسر المجل وضد الحكم المتشابه واما بقى القسم المقابل لتوضيح لاقسام
المذكورة كما قبل وضد ما يتبعها اسما وبدا القسم لا يقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابله كلاه لاقسام الاخر
فان المضادة معها باقية في بعضها كالحاصل مع العام والخفية مع المجاز فان كل واحد من تلك القسم المقابل
خارجا عن قسم البيان او دخلا فيه فان كان دخلا لم يتم لغيره والعميم البانية وجوه البيان وهي ثمانية وليس كان خارجا
لم يتم لغيره والاقسام العظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة فلف ادخل في قسم البيان ولكن لم يمل لزوجوه البيان
بما فيه لان المقصود من ذكر اقسام المقابل سيم بان للاقسام المذكورة لاربعة فكون للاقسام المقابل تبعا لها في البيان
فذلك لم يعمد بما بالذكر **قوله** بعارض غير الصفة يعني صفة الكلام طاعة المراد بالنظر الى موضوع اللغوي تكن
خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كما به السرقه فانها طاعة من في احباب العظم في حق كل سارق لم يختص
باسم اخر وخفته في حق الطار والنباش بعارض منها وبواحصاصها باسم اخر عرفان به فان احلاف الاسم يدل على
احلاف المعنى على ما يواصل فبعدا عن اسم السرقه فخص بلام في حقها واشتبه لارادة اختصاصها باسم اخر لنقصان
في فعل السرقه او زياده فيه فثالثا في السرقه فوجدنا ما في الشرع عيان عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حمز
لاسمه فيه وبهذا المعنى موجود في الطرار وزياده فان السارق سارق عن الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع
حفظه بعارض نوم او عيبه واطرار سارق العين التي ترصدت بالحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكأن
فعله اتم سرقه واكمل حيلة فعرف لغيره للاحلاف لاسم لزيادة في فعله فمثب القطع في حقه بالطريق الاول واما الثاني سارق
عن تركه عليه من ليس كما حفظ فكيف ولا فاصد الى حفظه من المارة ليلما يطلعوا على خيانتهم فتدعى لاسم في فعله اعتبار
بعضان الحرز والمال به جميعا فلا يمكن لاحقا بالسارق لان الحد لا يثبت على كل واحد وبدا مع قول الشيخ وحكمه السرقه
للعلم لاجتماعه لكذا **قوله** وكما المسكول فكذا اي المسكول هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله واحكامه على
وحده لا يعرف المراد لا يدل على تنبيه من بين سائر الاشكال وقوله هو الداخل في اشكاله اشار الى ما دخل في المسكول ما حو
من قولهم اسكول على كذا اي دخل في اشكاله معناه قوله فماتوا اخرتهم لانه شتمهم اشتبه مع انه ليس مع انه مخفى كغيره وعنه
ان لا به يستعمل محققين قال انه لا كذا اي مران لك وقال في انه يكون غلام اي كيف عرف بعد الطلب والباحل انه
معنى كيف نفقه الحوث وبذلك حرمة القران في لادى العارض وهو الحيف في بما في الالزام اولى وقيل لغيره بغيره
قوله في العلم الحدود من الفسهر ولا يبعد لغيره لوجوده في العلم في كل اثني عشر شهرا فمؤدى الى تفضل الله على نفسه بثلث
وبما من مع وكان مسكولا وبعد الباحل عرف ان المراد الفسهر ليس فيها العلم بالحد وكذا قوله علم من قراء ليس كان من
قراء القران عشر مرات فنه تفضل الله على نفسه فبعد الباحل عرف لغيره معناه كمن قراء القران عشر مرات بدونها لافهمها
قوله وحكمه كذا المراد من الطلب لغيره السامع اولا في معنويات اللفظ جميعا فيضبطها بما يصلح المراد منها كما لو نظر
في ان فوجدنا مسكوكه من معينين لانا لث الهامز هو الطلب بما مل منها فوجدنا مع كيف في هذا الموضع لما ذكرنا كيف
المعنى لادى فاصداى كيف شتم سواء كانت قاعدة او مضطحة او على الحب بعد لغيره المارة واحدا **قوله** واما المجل
فكذا المراد من ارجام المعاني توارد ما على اللفظ من غير ان لادى والتوارد يكون باعتبار الوضع كما في المشرك
اذا اشد فيه باب الترجيح ولا يكون باعتبار اهاهم المكلم الكلام كالربوا والصلوة والزكاة وقد يكون باعتبار غراب
اللفظ كالصوت المذكور في قوله لغيره انسان خلق ملوعا قبل الفسهر وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورة محلا لان المشرك
من معينين اذا اشد فيه باب الترجيح بغير محلا وصل قوله ما ازدحم فيه المعاني لادى الحداد بكه ان يقول
بوما اشتبه المراد منه اشتباها لا يذكر لانا لا استفسار من المجل كما في شمس لانه في جوابه لما حصل المراد وهو
فهم المعنى لاضره زياده الكشف وسان سبب الاشتباه **قوله** وحكمه كذا اي حكم المجل التوقف في حق العمل
واعتماد حقه المراد من الى لغيره البيان فاذا حقه البيان وجب العمل على حسب تفاوت درجات البيان

فان كان شافيا قطعنا كيان الصلوة والركوة صار المجمل به مفسرا ولزنا ان قطعنا كيان مقدار المسح كحدث المحيم
صا واو لا ولنزك لم يكن الشافيا خرج عن حيز الاجال الى الاسكال فحب الطلب والنا مل بعد ذلك كيان الربوا
حدث الوارد في لاسا الستة فان الربوا محلي باللام المستغرق لجميع انواعه والنسج علم من الحكم في لاسا الستة
من عرف قصر الانعام كلمات القصر واعتقد الاجماع ان الربوا غير مقصور عليها فصار حاشا ولا فيها وبقي فها وربا غير
معلوم كما كان قبل البيان لانه لما احتمل ان يوقع على ما ورانا بالنا مل في هذا البيان نسميه مسكلا فله كذا قبل **قوله**
كالصلوة والركوة فانهما وضع للدعا والنا وما غير مراد من اجتهاد بالاجماع بل زينة الشرح واصاف مستفسر او لا
كم يطلب المراد من سائل لظهر المحكم من المقوم وهذا لان نفس الصلوة بفعل الشيء علم وهو صلي وراعى الفرائض
والواحات والسنة ولا بد من التامل لعتان البعض عن البعض ولهذا وقع لاحتمال وقوعها ولما وجدنا حتى جعل البعض
يرضه والبعض واحبا وكذا البيان في الركوة ورد بقوله علم في كل ما ذكرهم خمسة فطلت المعنى الذي لاجله وجبت
الركوة بموسم النصاب مطلقا لم نصفه التما او لوصفه الفرائض من الدين وعمره لهما تقصر بعده **قوله** واما المشابهة
فكذا فثبت المحكم المشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث اخبر الشيخ كان المشابه الذي بلغ في الحاف وهاهنا بحث
انقطع رجاء انسان عنه في مقابلته وحكمه اى حكم المشابه اعتقاد اى عقده على لايها من لايها اراد الله منه حتى وهو
فيه قبل لايها اى قبل نعم العلم فانه يوقع على المراد منه في لايها على ما مل لان المشابه للاتباء ولا لاتباء
الايها اعلم ان ما ذكره من المشابه فانه انقطع رجائيا من مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة
من اصحابنا واصحاب السلفى بنا على انما يوقف على قوله وما تعلم باويله لا الله واجب وقال اكثر المتأخرين وعامة
المعتزلة ان الربا سيجي يعلم باويل المشابهة والوقف على قوله والراسخون في العلم لا يعلم ما قبله والاولم يكن لو لم يكن للراسخين
حظ في العلم بالمشابهة سوى ان يقولوا انما لم يكن لهم فضل على الجاهل ولم يزل المفسرون انما يؤمنون بما يفسرون ويا ولون كل ايه
ولم يردهم وقفا عن شيء ولان انزال القول لا يتعارض العبادة فلو لم يعلم غير الله لزم للطاعين فيه مقال ولزم منه الخطأ
بما لا يظنهم ولم يبق في فائدة وقالت العامة انما يوقف على قوله لا الله واجب والراسخون ثناء مبتدا مراد به علمهم
بالايمان والاسلم بدليل قوله ابن جود لربنا وليه لا عند الله وقراه ابن عباس في رواية طائفة عن عمنه ويقول الراسخون
في العلم وبان الله بعد ذلك من اتبع المشابهة ابتقا لما اول كما ذكره من اتبعه ابتغاء الفتنة وان يجرب على الظاهر من غير تأويل
ومخرج الراسخين بقوله كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لا نرزع فلو بنا وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله
علم من تلاه وقال اذا رايتهم الذين يتبعون ما تشابه منه فالذلك الذين ساء بهم الله فاحذروهم انما الحذر مطلقا عن
اتباع سواء اتبع لاتباع الفتنة او لغيره فينبواول الجمع والحكمة في انزال المشابهة ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء
العاقل ولما في تعميم معانيها وحكمها حفز على العقل فلو لم يثبت العقل لاسمى العالم في آية العلم على المروءة وما انفك
لذلك العبودية والحكم اذا صنف كما بار ما اجمل فيه اجالا لا يكون موضع خثوه الطيد لاسلامه انما اذا فلا يحرم باستغناء
برايه مديا عنه وارشاد المشابهة بموضع خثوه العقول لبايها استسلاما واعتقافا بمصورها كذا في غير المعاني
قوله كما لمطعات في اويل السور اى المشابهة من المطعات في اويل السور اى الحروف المقطعة الى بحال لم يطوع في
الكلم كل حرف منها عن الباء من الهم وعن ما تم قيل من المشابهة في بحال لايها بها ولا يطلب فيها التاويل وقتل
من السن الملايكه التي بهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست بمشابهة بل من بحال الكلم بالرمز بحال التاويل بحث
لا يرد العقل والشرح بدليل باويل بعض الصحابة مثل ابن عباس وعمن من غيرهم وانما راعى من الراسخين ولما كان القول
لاول اكثر اختاره المصنف وتابع فيه في لاسلام **قوله** واما الحقيقة فكذا الحقيقة اما فعله مع فاعل مزجج
الشيء حتى اذا كانت واما معنى معمول من حقت اليه الحق اذا اثبتته فكون معنا ما الثانيه او اليثية في موضوعها
بلاصلى والنا للتاويل اذا كانت بمعنى الاول والشمع التاويل وهو يقل اللفظ من الوصفه الى لاسميه كالنظيمة اذا كانت
بالمعنى الثانيه لان النقل ثانيا كما انزلها ست ثانيا لم للحقيقة على ملته اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها
منها ولا يستمر باج انقسام المجاز الى كونه لاسلام فان الصلوة المستعملة كمتلاها شرعى ولزنا نكت حقيقة لغوية
والدابة المستعملة في كل ما يردت مجاز عمن ولزنا نكت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالوضع في تعريف
الحقيقة والمجاز في الدعاء مطلق الوضع وهو نفس اللفظ بازا المعنى الذي دخل فيه لاف ام السنة ولط الحقيقة يطلق على

المؤمن من البر والبر
عالم من على الشئ
مونا وولادته تقوى
واستمر عليه

50

ويلزم من واد كان كذلك كان له سماعه فيها خارجا عن لغتهم فلا يكون وانما هو مراد من احراز
 عن جواز اختراعها في احوال اللغات اياها / وعن احوالها مرخصا السائل الطاهر وهو كما لسماع ان
 يكون الثوب الواحد معناه لئلا يلفظ للمعاني لا لاشخاص والمجاز من الحقيقة غير العار من الملك فكما
 يستعمل احوالها في الثوب الواحد لسماع واحد قلنا اسماء لجمع في اللفظ الواحد لكونه حقيقة ومجازا
 في اسمعال واحد وزعم بعض مسامنا العراقيين انها لا يجمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز لجمعها
 في لفظ واحد باعتبار مجلس حتى قالوا شجرهم الجذات وبنات لاولاد بولهم حرمه عليكم امهاتكم لايه
 مع ان اسمهم والبيت للجن وبيت الولد مجاز ولكننا نقول حرمتهن بانه لا اطلاق او بالنظر باعتبار ان
 كلام في اللغة لاصل والست الفرع فصار كانه من حرمه عليكم اصولكم وفروعكم مدخل فيه الجمع **والقول**
 الثوب المرمون اذا استعان الرامن ولبسه يكون في كل طريق الملك والعاره جمع في زمان واحد
القول اسماعه بطريق الملك لا العار به اذا الملك مطوق لا سماع لانه كان ممنوعا عنه لعلق
 حق المرمون به وقد ابطال حقه بالاذن واطلاق العار به عليه مجاز لان تخليق المنازع ممن لا يملكها
 حقيقة لا بصور بل لانه المرمون ولا يملكه استقام لبقاء عقد الرامن تصور بصورة براغان فلذلك سمى لغة
قوله حتى ان الوصية الى اخي اذا اوصى من اصول لمواليه سلت ماله وله حق واحد
 وموالي موالى كان نصف الثلث لمعققة لان المثنى حكم الجمع في الوصية ولا ريب والنصف الباقي مردود
 الى الورثة ولا يكون لموالي ماله لان الحقيقة هي حقيقة متى ارادت بهذا اللفظ ولا يدخل تحت موالى
 الموالى لانه مجاز اذا سئل مضاف اليه بالتسبيح ومضاف اليه مضافا اليه ما عتقه اياه فلم يثبت مع الحقيقة
 لا متنازع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له حق كات الوصية لموالي حقيقة لتعسف المجاز **قوله**
 ولا يلحق غير الخمر بالخمر فاك ان يمتنع الخمر العليل من سائر شرابه المسكر كما يباذق
 والمنصف وكثيرا في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله علم من شره الخمر فاحلوه وقال
 سائر شرابه ليس جرمنا اعتنا به مرة العقل ليدخل تحت عدم هذا النص كالحق ولكننا نقول لا يصح
 الحاق سائر شرابه لان اسم الخمر التي من ماء العنب اذا غلا واشد حمضه ولسا سائر شرابه مجاز باعتبار
 المخافة وقد ثبتت الحقيقة مرادة هذا النص فيخرج المجاز لاستباح الجمع بينهما ولا يقال قد اختلف
 بشارته بالخمر في الحجاب عند حصول السكر يجوز ان يلحق بها العقل ايضا لا نقول قد ثبت
 الحكم في الكثير بالاجماع وتقول علم والسكر من كل شراب لا بطريق الحاق **قوله** ولا يراد بقوله
 بالوصية لابنائهم ذكر في المبسوط لو اوصى بثلث ماله لبني فلان اولاد والملك المذكور دون الاولاد
 في قول ابن حنبل في قوله لاولاد وهو قولنا اذا احطط المذكور مع الاماات فالملك بينهم وان المراد بالامات
 ولا يسمي لهم بالامات ولزك ان له اولاد واولاد ابن بزرخ حنفية الوصية لبنيهم لصلبه دفن ابنه لان اسم
 بزرخ لاولاد الصلب جمعته وليس بانه مجاز لانه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يراعى الحقيقة وعندهما الكل
 سواء لاسم البنين يطلق في العرق على الفرقين مسا ولا عموم المجاز كما في سائر اللفظ وما ذكره في المتن
 في حقه دون غيرها **قوله** ولا يراد بالملك ما يولد الى اخي نقل الفرع الثاني في قوله ان قال احل ابي الملك
 باليد والوطن جمع حتى كثر من المراه حدثا هكذا قال عامه اصل الحديث ولكننا نقول المجاز وهو الجامع
 مراد بالاجماع حتى حل للبنين التيم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله بل منها مطلق اراده الحقيقة وما
 قاله السامع خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهد والبراءة حلوها على الجمل والبراءة

ان لم يجدوا ما يقيموا
 الى قوله الآية

والعبادة
 والفتاوة

في حاقه على المس باليد فان قيل قد قرئت الآية بقرائن لا مستقيم ولا مستقيم من الملائكة والمس فحمل احدها على
 الوطن ولا يرى على المس كما حملت القرآين في قوله تعالى حي بطون بالشديد والجمع على الخالق قلنا
 لاننا نزع منه انما النزاع في حمل كل واحد منها على المعنى كما هو المتقول عن المصنوع وانما يجوز ما ذكرتم
 اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجدنا فانه روي انه علم كان يقبل بعض نساءه ثم خرج الى الصلوة
 وان الصبحا به والسلف اختلفوا في ما روي لايه على القولين كما ذكرنا وكان القول يجوز ان التيم
 للجنف وكون المس حدثا ايضا عملا بالقرائن خارجا عن احوالهم واحكامهم فيكون مردودا كما
 في شح الناب والمات **قوله** وفي ما استبان الى اخيه هذا جواب عما قاله ووجهه من الحقيقة
 والمجاز بها اذا استقام الكفاية على ابنائهم ومواليهم بان قالوا استونا على ابنائنا وموالي
 حيث اتيتم الامامه لابنائنا وموالي الموالى كما اتيتم لابنائنا والموالي فعالة في الاستبان على ابنائنا
 والموالي من حيث الظاهر سناول الفروع لانهم ينسبون الى الجد بطريق المجاز فانه لا يبنى آدم
 فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامامه لحقن الدم لان الشبهة ما تشبهه الثابت وليس ثابتا
 ولامان مما ثبت بالسبب **قوله** خلاف ما استبان على ابائهم وامهات يعني انهم اذا قالوا استونا
 على ابائنا وامهات لم يثبت للامان للمجادد والجدات مع ان اسم سناولهم صون فاشار الى الفرق بقوله لان
 ذاك اي لان اعتبار الصون بطريق التبعية فيلحق بالفروع دون الوصول اذ الجد والجدات اصول
 للاباء وامهات فلا يكونون ابناء فلاجزم ترك اعتبار الصون في اثبات الامان لهم ولا يقال الجد اصل خلقه
 ولكنه تبع في اطلاق اسم ابائهم عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعان عن سناول فيلحق اسات
 للامان في حكمهم بطريق التبعية ايضا لا يرى ان استحقاق المرات له وانتقال نصيب الاب اليه عند عدم
 هذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب حلقه فلان ثبت له الامان الذي ثبت نادى سهمه ولا يمنع عند
 كونه اصلا حلقه كان اولي لانا نقول اسات للامان بظن سناولهم بعد اراده الحقيقة منه اثبات له
 بدليل ضعف فعل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب ابائنا فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب ابائنا
 اذ حقه كونه اصلا خلقه مانعه عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه ولان ان
 استحقاق المرات بطريق التبعية بل السبب في اقامته مقام الاب عند عدمه لان من المرات على العرب
 ولا سلك لمراتب اقرب الى الميت من حله فلاجزم يستحق المرات بعد الاب وليس بهذا من التبعية في شيء لان
 اذا اشرك المكاتب اباه بصير مكاتبه تبعا فثبت للامان منها لسيهه الاسم تبعا وفي حق الدم
 لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الارسل سناول الجد طامرا وان للامان
 بل سب له اسلا صون لاسم والكتابه ثبت له مرجعه لابن بامر حكيم وهو السرايه لانا اعتبار لفظ بدل
 عليها فلم يكن من قبل ما نحن فيه **قوله** وانما تقع على الملك الى اخيه هذا جواب سوال مقلد وهو ان يقال
 اذا حلف لوضع قلعه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية تقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية
 وفيه جمع من الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك جمعته ويعبر مجاز بدليل عدم صحة النفي في الملك
 وصحته في غيره وكذا لو دخلها حافيا او متغلبا او راكبا تحت وفيه جمع من الحقيقة والمجاز لان الدخول
 حافيا حقيقة هذا اللفظ وعبر مجاز بدليل صحة النفي في التعلل والركوب دون الحاف وقال وانما تقع على
 الملك والمجانة والدخول حافيا في كذا باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبه السكنى وانما حلق على الدخول
 لان معصود الخائف عرفا منع نفسه عن الدخول لاعتن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقبل

في قوله
 في قوله
 في قوله

بالركوب والسجل والجفا فحسب بالكل ما سلكه انه لو وضع قديمه ولم يدخل لا بحث في عنه كذا في فاده
 فاضى خان لانه لما صار مجازا في الدخول لا بحث جمعة وكذا حمل اضا في الدار على اسم السكنى لان
 الدار لا يعادى ولا ينجى لها عاده وانما ينجى ليقض صاحبها معرفا ان المراد اسم السكنى وصار
 كانه قال لا ادخل دارا مسكونة لعلان قد دخل في عموم الملك والعارة وما حان وحسب بدخول الملوكة
 باعتبار مجموع المجاز لا باعتبار الجمعة حتى لو كان الساكن في الملوكة غير ملك لم تحت كذا ذكر من
 سلكه في اصوله وذكره فاضى خان والنظر به لو دخل دارا ملوكة لعلان وفلان لا سكنها تحت
 ايضا فعلى هذه الرواية لا مدح الشبهة لا لئلا يحمل قوله دار فلان عيان عما يضاف له من الدور مطلقا
 فدخل في عمومها الملوكة التي لم يسكنها **قوله** وانما بحث الى اخره من اجواب سوال مقدر وموانه اذا
 قال لعلان استخرج يوم يقدم فلان فقدم فلان لئلا او نهرا عوى وفيه جمع بين الجمعة والمجاز لان اليوم
 حقيقة لباضة النهار ومجاز لليلة فقال في جوابه انما بحث بالقدم لئلا ونهارا باعتبار
 عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع وسان ذلك ان لفظ اليوم يطلق على سائر النهار
 حصصه بالاعتبار وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فصير مسركا وبطريق المجاز
 عند اكثر وهو الصحيح لان الكلام على المجاز اولى حمله على المسرك عند تعارض المجاز والمسرك لان
 المجاز اكرم يحمل على الاعلى ولانه لا يورى الى ايهام المراد ان اللفظ لا يخلو عن مره والجمعة متعينة
 واما الذي يدعى علم القرية وهو المجاز بخلاف الاسماء فانه لا معنى احد المعنيين م لا سكنه ان
 اليوم ظرف على كلا التقديرين عند التزمين فخرج احد المعنيين بمطروفة فان كان مما يتنقل وهو
 يصح فيه ضرب المد اي يصح يدرس بمد كاللبس والركوب والمسكنة ونحوها فانه يصح لئلا لبست
 هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او ساكنت هذه الدار يوما او شهرا حمل على سائر النهار لانه يصلح
 مقدرا له فكان لفظ علم اولى ولعلان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصلح تقدير هذه
 الافعال بزمان ولا يقال دخل او قدمت يوما يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتباين بين في قوله عن
 حرموم يقدم فلان اليوم ظرف للتحريم وهو ما لا يمتد يحمل على مطلق الوقت فبحث اذا قدم لئلا
 او نهرا باطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل امراته است طالى يوم يقدم فلان وفي قوله امرتك
 بذلك يوم يقدم فلان يصير الامر بيديها اذا قدم بها لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه
 وهو العلوم في هذه المسائل في ترجيح احد المعنيين لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتسمى من الامام
 ولهذا لم يوثق بعدم في اصحاب يوم ما يلقا من اللغة اذ المضاف اليه لا يورث في المضاف بل هو منصوب
 بمطروفة والسدر حرريك في يوم قدوم فلان والى هذا اشبهت المسوطة والهداية لا لئلا يورث في
 اعتبروا المضاف اليه فاما لا يحلف الجواب وهو اذا كان المظروف والمضاف اليه لا يمتد ساجا
 نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يفتوا الى المضاف اليه اصله نظرا الى الحقيقة **قوله**
 وانما النذر الى اخره وهذا جواب سوال مقدر ايضا وموانه اذا قال له على صوم رجب ويومى به اليمين
 كقول هذا ومينا عنداء حسنة ومحمد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر جمعة لعدم
 توقيف ثبوته على القرينة واليمين مجاز لوقوعها على قرينة وهي الله والتوقف على القرينة من امارات
 المجاز فقال في جوابه وانما يريد النذر واليمين لانه نذر بصعته بمن موجه والمتبع اختارهما
 صفة ولم يوحد بينهما والمراد بموجه المعنى المقصود بصعته النذر وهو واجب المنذور والمحال

أريد

الوجه

ولا بد وان يكون المنذر وقيل النذر مباح الترك ليصح التمامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه
 لا يصح على ما عرفت واذا التزم المنذر والنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما وصار النذر تحريم المباح
 بواسطة موجهه لا بصعته وتحريم المباح بمن عندنا لان النذر عليه اللام حرم ما رتبة او العسل على
 نفسه فسمى الله تعالى ذلك بمننا واوجب منه الكفارة حيث قال ما بها النبي لم تحرم ما احل الله لك
 الى ان قال قد فرض الله عليكم تحله اي تركه لكم تحللها بالكفارة حتى روى معاوية انه علم اعنى
 رتبة في تحريم ما رتبة وهو مذهب انه كروى عن ابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والبولك
 واسئل الكوفة فهو كثره القرب اي سمي في الشرع شراء القرب اعفاء وسجل ان يكون اثبات الملك
 ارالته لكنه بصعته اثبات الملك والمالك في القرب يوجب العتق بالنذر وكان الشراء اعفاء بواسطة
 حكمه لا بصعته وكان معنى ان سبب اليمين بلانيه كالعتق في شراء القرب شبه بلانيه
 والله ذهب ثقلان الثوري حيث قال وجب العتق والكفارة بلانيه الى لئلا سماع هذه الصفة
 غلب في النذر المجرى فصارت اليمين كالحقيقة المحبوبة فلم يستمر عزمه كذا قبل ولقاء لئلا يقول
 لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثوب اليمين لما توقع على امره وقد اريد بهذا اللفظ جمعت
 ومجان ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر وذكرتم ان
 انه اجمع في كلامه كلمتان احدهما بمن وهو قوله لله فانه عند اراده اليمين كقوله بالله قال ابن عباس
 دخل ادم الجنة فلله ما غرت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام معا فان قال لم اخذ اعز فرغوة
 امنتم له وفي موضع اخر امنتم به والاخرى نذر وبني قوله على انه عند اطلاق غلب معنى النذر باعتبار
 العادة يحمل عليه فاذا نواها فقد نوى لكل لفظ ما هو محتمل لانه فتعل بنية ولا يكون جعاس الحقيقة
 والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا يكون قوله على لئلا يوم ساد مسد جواب القسم واجبا في نفسه
 كما كرمك في قوله والله لئلا كرمك لئلا كرمك جواب الشرط وساد مسد الجواب فعلى هذا لو قال نذرت ان اصوم رجب
 ونوه النذر واليمين لا يكون لان النذر لعدم اللفظ الذي يصح بنية اليمين منه وعلى الوجه الاول **قوله** وطريق
 الاستعانة الى اخره اعلم لئلا استعانة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عيان عن نوع المجاز وموانه يذكر احد
 طرفي التشبيه ويدرك الطرف الاخر متعينا دخول المشبه في جنس المشبه به والاعلى ذلك باننا كل التشبه
 ما يخص المشبه به كما يقول في الحمام اسد واسد تريد الشجاع متعينا انه من جنس الاسد فتشت للشجاع
 ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه ما يفاده في الذكر وانما سموا هذا النوع
 من المجاز استعانة للتنا سبب منه وبين معنى الاستعانة وموانه اكتفى اسم اسد كذا الهيكل المحصول
 آياه كما لئلا المستعانة بوزن مع الثوب المستعان في معرض المستعانة الا انه اذا فتش احدهما بالآخر
 ليس كذلك وذكر في نهاية المجاز ان المجاز عزم ولا استعانة لانهما عيان عن نقل اسم من اصله الى غيره للتشبيه
 منها على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح المعاني عيان عن مطلق المجاز
 المرادف له وقال بعض العلماء ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة ولو لم يكن موضوعا لا يكون
 من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طاري **قوله** بعضهم طريق بوضع ارباب اللغة
 اي وضع ان عند اتصال بين السمين بطلوا اسم احدهما على سائر مجاز دون سائر المجاز والاعفاء حصروا
 الاتصال بناء على الاستعانة في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على السبب كقوله علم بئلا ارحامكم
 بالسلام اي صلواتكم وعكس كقول الشاعر شربت ماء ثم حتى ضل عني سمي لئلا يكون سببا لها واطلاق

اكتفاء

الاولى والاعفاء حصروا

كذلك لا يتم النذر بالقرينة

النية لانها فترها الى الحق لانها لا يكون عكس وسواء استعان الفاعل بالطلاق للمعاق عندنا
حتى لو كان لامة استعان به ونوى به الحق لا ينعى عندنا وقال ان فتي حله كونه حتى لو نوى به الحق
يعنى قال التشابه والمساكن في المعاني طريق الاستعانة كالشجاج يسمى استعانة وقد ثبت المشاكلة
بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرا اما لغة فلان الطلاق التخلية والامساك اطلاق
البعير اى ارسلته وخلسته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير وحررت اى ارسلته
واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق لا يطلق مبيتي على البراءة فانه لو طلق نكحها يبرى
الى الكلى وكذا لو اعنى نصفه يبرى الى الكلى ايضا وكذا لو اعنى نصفه يبرى الى الكلى ايضا اذا كان
موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ويحكم بالتعليق بالشرط ولا يحجب في المحلول واذا ثبت
منها معنى جاز استعان الطلاق للمعاق كما يحسن عكسه ولنا لا يصح هذا لاسعافا للشرط حتى يصح
محصرا على الاتصال اذ انا او معنى كما تقدم وقد عدم اتصالها اذ انا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون
سببا لزوال ملك الرقبة لكن المتعة لا تكون سببا لملك الرقبة وقد يتنازع اتصال المسبب بالاصل للاستعانة
و قد سلم الخصم انه لا اتصال بينهما فخرجت السببية وكذا عدم اتصالها معنى اذ لا يتنازع اتصال
والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي يكون براستعانة اذ المعنى المشهور للموضوع للطلاق يقع القصد
لغة وشرا اما لفظا فظا سريما وشرا فلان النكاح لا يوجب الرق حصة ولا سلب المالكية ولكنها
صارت محسوبة لحق الزوج مقفلة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بعد اذ في الطلاق يزيل
الحبس ويرجع القيد وما روى انه علم قال النكاح رق محمول على من ملكه ثبت بالنكاح يظهر اثره
فيما ذكرنا لاحصائه فاما معنى براعاق لغة وسرا فاساب القوة اما لغة فلانه يقال عتق الفرج اذا
فوى حتى طار عن كره واما شرعا فلان الرق الذي يوجب الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية معروم
حتى التحو المرقون بالبرهان ولم يبق له شهادته ولا ولا يه كان براعاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية
فيه وليس بين ازاله القيد لسبل القوة الثابتة علمها وسرا فاساب القوة بعد ما عرفت مشاهبه كما
ليس بين احيا المسبب واطلاق الحي المحبوس مشاهبه فجمع براعاقا وحيث المعنى ولا يقال
ما ذكرتم يستعمل على قولها فان عندنا براعاق اثبات القوة الشرعية التي تعتبر بها بالعتق ولكنه لا يستعمل
على اصل الاحصاء رضي الله عنه فان عندنا ازالة الملك لما عرفت في مسله تجزى براعاق وكان براعاقا
عنده يجوز لنز استعانة الطلاق له عندنا لانا نعوذ براعاق اثبات القوة عندنا ايضا لكن
ازالة الملك وكان فيه معنى لاثبات ولا سقطا جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض فلا سقط التشابه
منها في المعنى الخاص فمتنع استعانة كذا قيل وفيه بحث فان براعاق لما كان حصة لازالة
الملك عندنا ثبت التشابه في المعنى المشهور وان كان فيه معنى لاثبات فسقطت الاستعانة عندنا
قوله واذا كانت الحصة متعذرة الى اخيه المعتبر بها لا يوصل اليه الا بشق كالك التخلية
والمحجوز ما يقر الى الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما المتعذر لا يتعاق
به حكم ولا يحق والمحجوز قد ثبت به الحكم اذا صار فردا افراد المجاز صير الى المجاز لزوال المانع ولا يحجوز
عبر الفاء فاذا حلف بالكل من هذه الشرح فممنه تقع على عينه النكاح مما يוכל كقصد الشكر والرياء في النكاح
الرطب ولم يكن فعلى ثمرها نكاحات لها ثمة كالنخله وما فعلت ثمرها كما خلاف ونحوه وفي قوله لا ياكل
من هذه النخله فممنه تقع على ما خرج منها وهي طعمها وجزاؤها وبسرها ورطبها وعصرها وثمرها ولو اكل

الرياء قال بالانكاح
اشهدون

قوله فممنه تقع على ما خرج منها وهي طعمها وجزاؤها وبسرها ورطبها وعصرها وثمرها ولو اكل

منها طعمها او من ثمرها فممنه لم يحسب لانه حدثت فيه صنع وسوا الطبخ ولو اكل من ثمره لم يذكر في الكتاب
والطعام لانه لا يحسب لانه لا يخرج كذا وكذا ابو اليسر انه يحسب كذا في الجامع الكبير **قوله** والمحجوز
شرعا الى اخيه اذا اكل رجلا بالحصونه مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على
مؤكله يجوز اقراره وفي القياس لا يجوز وموقوفه يوسف الاول وزفر واثبت حتى لانه وكله بالحصونه
وهي المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيد ليس لا يضمن ضد وجه الاحتياط
ان تركت الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المستند لان
الحصونه سبب الجواب ولا اسم الجوز على الكل لان الملك الذي ينشأ منه الحصونه بعض الجواب
وانما جعلناه على الجواب لان الحصونه حرام شرعا بقوله ولا سارا زعوا الاية فكانت حصونها
محجوزة شرعا والمحجوز شرعا بمزله المحجوزة اذ طار من حال المسلم لا يحتاج عنه لدنه وعقله
يصير كما للمحجوز عادة فذلك يحسب حمله على المجاز وهو الجواب واذا حمل عليه وانه قد يكون تارة بلا
وتارة يتعمق فينتج ولها ابرار فاذا اقر فقلنا بما اقر فممنه غير من عندنا يوفى في قوله لا يقر في مجلس القاضي
وغنى لقائه مقام الموكل وعندنا ملكا لا اقراره مجلس القاضي ومنع من لان الجواب غايه خصوصية
مجازا اذ اذ حصل في مجلس القاضي لانه لما ترتب على حصونه اخاياه سمي اسمه ولو حلف لا يكلم هذا
الصبي لم يقيده بزبان صباه حيي لو كلف بعد ما كبر يحسب ان مجاز الصبي يمنع الكلام حرام شرعا فالكلام
لم يجرم صغرينا ولم يوقر كبرنا فليس بنا وفي ترك الكلام ترك الترخيم كان بمنزلة المحجوز عليه ولا اصل
فيه لئلا يمتنع من عقوبات على سبي بوصف فان صلح داعيا الى اليمن يتقيد به منكر اياك او معروفا احراز
عن براعاقا لو حلف لا ياكل رطبيا او هذا الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمن فان كان المحجوز عليه
منكرا يقيده ايضا لان الوصف به يصير مقصودا باليمن لانه المعرف للمحجوز عليه ولزك ان معروفا
بالاسان لا يصدره لان الوصف بالتقيد او للتعريف ولا يصلح للتقيد منها لانه لا يصلح داعيا الى
اليمن ولا للتعريف ايضا لخصوله لمعرف اقوى منه وهو لاثبات مكانها بمنزلة وضع اليد واذا ثبت هذا
نفى لنز لا يصدق اليمن في مسلتنا بوصف الصبي لانه يصلح داعيا الى اليمن ان الصبا مظنة السفه
لما انه لم يقدح لما ذكرنا من مجاز الصبي حرام شرعا **قوله** وان كانت مسعولة اى ان كانت الحصة
مستعلة والمجاز متعارفا اى متبادرا الى الهم في العرف والجمعية او في عندنا حصة لنز المتعارف لا يراهم
ولا اصل وعندنا المجاز اولي بدالة العرف او لغومه كما لو حلف لا ياكل من هذه الحصة او لا يشرب من الفرات
ولا يه له فعنده يحسب بالكل غير الحصة والكثير من الفرات ولا يحسب بالكل الخبز والشر من الفرات
المتخذ من الفرات لنز الحصة مستعلة في المسئلة اذ الحصة عنها ما كوله عادة فانها ثقلي وكثا
وتغلي فيوكل ويخذ منها الكشك والهريسة وقد يוכל ايضا ثيابا خثا جثا عند الضرور وكذا الكرم الذي
هو حصة كلامه في مسله الشر فاق من لاسداء الغايه فيقضي لنز كغنى اثناء الشرب من الفرات وهو
مستعمل شرعا فانه علم من يقوم فعلا بل بات عندكم ما في شين ولا كرمنا في الوادي وهو علة ابل
البوادي والقرى كان اللفظ محمولا على الحصة لا على المجاز وعندنا يحسب بالكل ما يتخذ منها كالحبر
وكوه كما يحسب بالكل عنها وما لا يقر من الفرات كما يحسب بالكثير لان المتعارف اكل ما في باطنها اذ نهم
من قولهم ابل بل كذا ياكلون الحنطة لنز طعامهم من اجزاء الحنطة لاسم الشعر ومن الشر من الفرات ما ينسوس
اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويتراد به ما قلنا وبالاخذ بالاولا لا ينقطع هذه النسبة فوجب

قوله فممنه تقع على ما خرج منها وهي طعمها وجزاؤها وبسرها ورطبها وعصرها وثمرها ولو اكل

جعل الكلام على المتعارف بحث بالامر في الملتصق وهذا الخلاف فيما اذا لم ينوشا فاما اذا نوى الحقيقة او المجاز
نقع بالاتفاق على ما نوى ولو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير متعمل او الحقيقة اكثر استعمالا او كانا سواء
في استعمال فالعبر للحقيقة بالاتفاق **قوله** وهذا بنا الى احدى اوجه اختلاف الملاكين على اصل الحق
منهم وهو كذا اعلم للمجاز حلف عن الحقيقة وانه لا بد لشوب الخلف تصويرا لاصل لان الخلف حركات فلا
يصور بغير الاصل ولشرط المصير الى الخلف ان لا يلاصق وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني
بلا خلاف وانما الخلاف ان الخلف في الكلام بان صار الكلام بلفظ المجاز حلفا عن الكلام بلفظ الحقيقة من
الحكم بناء على صحة بطريق الاستبعاد لا خلافا عن حكم الحقيقة اذ في الحكم بان تعدل حكم الحقيقة بعارض فصير
الى المجاز لا اذ لم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اسات حكمها احرازها عن المعاني فعند ان حصة
مؤخلف عن الحقيقة في الحكم وعند حلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله ليعمل الذي يولد مثله وهو
معروف النسب من هذا انني عند ما مؤخلف في اثبات العتق يحكي قوله هذا ابني لانه الحقيقة في اثبات
البنوة والعنق وعند نفس التكلم بقوله هذا ابني حلف عن الكلام بقوله هذا ابني في جعل الحقيقة من شئ العنق
بناء على صحة الحكم **قوله** ان الحكم هو المصير الى المعاني واعتبار الحقيقة والمصير الى المعاني **قوله**
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني فاجمع فعمل الخلف في الكلام اولى مما ذكرنا للمجاز لا يجري في المعاني للحقيقة
وصفتها لا يقبل لا انتقال ما يرى من الشئ الى ما لا يمتثل الى ان كان باسعار لفظ لا بد له ولكن
اللفظ مستقل الله ولا سعار نقل فعرضا ان الخلف في الحكم يظهر من الخلاف في قوله لعبد وهو كذا حصة هذا
ابني فعلى قولها وهو قول ابي حنيفة الاول والثاني ففي لفظ هذا الكلام لانه لا بد لشوب الخلف من صور لاصل فيشرط
ان يكون لاصل في محله صحيحا او جوبا للحكم على الاحتمال ولكن سعدا العربية لعارض في خلاف المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام
في نفسه غير معتدل لا يحل الحكم اصلا فلفظ كما في قوله اعطيتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفة في
قوله لا خير يعتق هذا العبد وصير هذا الكلام عباره عن قوله عمو على من حين ملكته بطريق ذكر المملوك
واراده اللان لان الخلف في الحكم دون الحكم عندك ميسر ط صحة الحكم وبني بان يكون الكلام صالحا لارادة
المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبر او قد وجد ذلك فما نحن فيه بخلاف قوله اعطيتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له
حقيقة اصلا فلم يصح الحكم به فلا يمكن جعله عباره عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فلفظ قوله ثم حجة
بنانا نحن فيه على هذا الاصل لان الخلف لما كانت في الكلام عندك من شئ الحكم بالمجاز مقصودا لا شئ المراجعة بين
لاصل والخلف لان الحكم بالحقيقة لان الحكم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجع على الكلام بالمجاز فصارت
الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كانت متعارفا وعندها لما كانت الخلف ما عتبارا لاثبات الحكم
وجب الرجوع باعتبار الحكم وحكم المجاز راجع على حكم الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير عكس
فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة ولكنه اسعار المجاز صارت الحقيقة مرجوحه كما للحقيقة
المهمونة والمرجوع بمقابلها راجع ساقط اليه اشير في الحاج الى بيان **قوله** وقد تعدد الحقيقة والمجاز
الى اوجه اذ قال لامرأته وحيلها لا تصلح بنتا له لانه لا يصلح تكم معروفه النسب منه بنتي لا تقع الورقة
به ابدا يعني سواء اصر على ذلك القول او اكد نفسه بان قال غلطت او اومتت لانه اذا اصر على
ذلك تغيرت النسب منها لانه صار ظاهرا بمنح حتمها في الجاه لانه بمنع عز وطهرها وصارت كما لمعلقة
دفعه بالفرق كما في الجب والعنه ووافقتا ان معنى في التي لا تصلح بنتا وقاله التي تصلح انها
تحرم لان ملك السكاح اضعف من ملك اليمين والولاد انني لهذا الملك منه ملك اليمين ثم ملك

كما لا يفسر الجاز

اليمين سفي هذه اللفظة هذا اولى ولنا ان العمل بالحقيقة في العصل مستعذر اما في التي لا تصلح فظا وما في التي
تصلح فلان الحقيقة ان شئت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا في حق المقر
لا غير لظهور اثره في التحريم لا وجه الى الاول لان النسب مستحق لشهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال من الغير ولا الى
الثاني ايضا لان هذا الكلام ثبتت حوجبه ومساو بنتية كان التحريم الثابت به من هذا الملك السكاح وليس الى
العبد اثبات ذلك انما الله اثبات حرجه من هو واحد السكاح دون تميز حال المحل فلم يصلح حقا من حقيقة فلا يجوز
ان يستعار لهذا التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريم قاطع لملك السكاح فان حصل
بصير قوله هذا بنتي كذا يعرّفه على حرام قلنا ان حرجية ملك الزوج اثباتا بملك السكاح او عرّفه لا
ملكها فلا بد ولن يكون عن تحريم ملك الزوج اثباته بحق الملك لسفوفه وبزوجه بقوله فان تحريمها ملكا له بحق
الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته واعلم ان الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم نص عليه في اسرار
وفي اشارته وذلك لان الرجوع عن اسرار النسب صحيح بل يصدق المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل تاكل بالقبول لاحتمال انقاصه بالرجوع او بالرد لان الشئ وضع المملوك في معرفة النسب لم تعدل
العمل بالحقيقة فيها اظهر وفي المحيط لانه كان محمول النسب فق سنها وانزلت بنتا له فعلى هذا يطرأ
في من المقيد **قوله** والحقيقة بترك مدالة العنق الى اوجه اعلم لاصل الكلام هو الحقيقة لا انها تترك
بقرائن منها دلالة العادة كما لو نذر لغيره صلى او يحى او يميت الى بيت الله وكفى بها فان حصة الصلوة والحج
لغة الدعاء والقصد ولكنها صارت ملحوظة شرعا وعادة حيث لم تعرف منها الا لاركان المعلومة وزا رة
بنت الله وهو المجاز حتى يجب عليه الصلوة وزيان ست الله ومساو دلالة اللفظ في همه كما لو حلف
لا ياكل لحافا كل لحم السمك لم يحث فاللفظ بعمومه فحقا ولحم السمك وغيره ولهذا سماه الله لا لحافا طريا ولكنه
مخصص مدالة لا اشتقاق فان اصل مركب هذا لا فضل يد على الشئ والقول يقال التيم الفان الى اشد
والمحبة الوقعة العظيمة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه ما عسا وتولد من الدم الذي هو اوى من اخلاط الحيوان
وليس للسمك دم ولا لما عاش في الماء ولشرط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى وكان صورا لاصل المطلق
الى ماله في اولى ولزك ان لا سم له حقيقة ولما قيل لم يمنع كونه ما خوذ احدا ذكر بل المحبة ما حوزة من اللحم ولز
العنق لما اشد صا رسبا كثر اللحم بكثرة القليل وكذا التيم العنق ما خوذ منه ايضا فلا يكفر له ما خذ من
على الشئ والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات
وبما بعد الاسمى لما والعرف معتبر في اليمين فتخصص العموم به كما تخصص الراس في قوله لا ياكل راسا
براس الغنم والبق ولم ينصرف الى راس العصفور بالاتفاق ولزك ان حصة منه وكذا قوله كل مملوك لي حر
لا سائر المملوك حتى لا يعتق ولزك ان ثبت العتق لكل مملوك مضافا اليه بالملك مطلقا لان المالك
كالحي يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطئ المالكه فكان كونه مملوكا ثابتا
وجه دون وجه فلا سوا له اطلاق الملك بخلاف المملوك والولد حيث دخلان في عموم قوله كل مملوك لي لان
المملوك فيها كامل والرق ناقص وعكس الخلف باكل الفاكهة اى عكس ما ذكرنا من الملتصق بالخلف كذا
فان الحقيقة مركبة فما ذكرنا باعتبار المقصود والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وسهت
ترك الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل اشتقاق يدل على نقصان والسعة حلف لا اكل فاكهة ولا يمين
له لم يحث باكل الرمان والربط والعنق عند ابي حنيفة وعندهما يحث ما كلفا وهو وجه الشافعي
ولزك انما عند الخلف كذا في الجاه كذا في التحفة قالوا ان الفاكهة ما يוכל على سبيل التيم وهذه الاشياء اكل

ذكرنا العمل المجاز
عن العمل المجاز
العمل المجاز
العمل المجاز
العمل المجاز
العمل المجاز

ما يكون من ذلك ومطلوب الاسم سواء كان الالف او بواو حصة تقول الفاكهة اسم مشتق من التملك وهو التمتع قال تعالى
اي تمنع من التمتع زاب على ما به قوام البدن والربط والعنب سعل على ما القوام وقد حذرنا في بعض
المواضع والرقان في معنى الدوا قد يقع به القوام ايضا وسوقه من حله التوابل اذا ليس مكان هذا لا شفا
وصف زائد وهو الغذاءية فلهذا الزيادة لا سيما ولا مطلق اسم الفاكهة كما لم يطلق اسم اللحم لا سيما ولا
لحم السمك للمقتضات قالوا هذا اختلاف في زمان فاني على حسب زمانه وبها كذلك وفي عرفنا معنى لم
يبحث بالكلية بالانفاق ومنها **دلالة** سياق النظم اي سوق الكلام بمعنى سوق الحقيقة بقرينة لفظة
الحقيقة سابقة عليه او متأخرة كقولنا الرجل لا فطلق امرأته ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت
ان كنت رجلا لا يكون نوعا كذا ومنها **دلالة** على مرجع الى المصطلح كما في يمين الفور وهو كمن مثل امرأته
فانت للخروج فقال لها زوجها ان خرجت فان طالق انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة
ثم خرجت لم يطلق وكذا لو قال له تعالى تغدي معي فقال والله لا تغدي وفيه الى سعة وتغدي لم بحث
فان حصة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدره ومكره واقع في موضع المعنى اذا التقدير لا تغدي تغديا
ولا اخرج خروجا مقتضى لم بحث لكل تغدي وخروج ولكن تتركب بدلالة حال المصطلح اذا المعلوم انه اخرج
الكلام يخرج الحواري مسعدة به لانه بنا عليه وهذا النوع من المعنى يسبق به ابو حنيفة ولم يسبق وكانوا
يتولون قبل ذلك المعنى متوقفا كقولنا لا فعل كذا او موقفا كقولنا لا فعل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة فيها
اخر وهو ما يكون متوقفا لفظا وموقفا معنويا واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فخلا
لنصره ثم نصره بعد ذلك ولم بحثا والفوز في الاصل مصدر من رزق القدر اذا غلبت فاستعمله للسرعة
سميت به الحاكمة التي لا يثبت فيها ففعل جابرا فللمعنى نوع اي مساعته ومنها **دلالة** على محل الكلام كقولنا علمنا
لاعمال بالنيات وقوله علم رفع عن اجتناب الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان طام هذا الكلام
مقتضى لانه لو قيل العلم بالنية نظرا الى كماله لم يوجب الاصول نظرا الى انساك لا ارتفاع الى ما هو محلي باللام
للجنس وقد نرى العلم مع مد بلا نية وكذا يوجد الخطا والنسيان ولا كراهة فخرجنا بنسبة محل الكلام فيقول
الحقيقة وانها ساقطة وليست بمرادة وان العلم في حديث الله والخطا والنسيان ولا كراهة في حديث الله
محاذير الحكم بطريق اطلاق اسم الله على حوجه او بطريق حذف الخطا والنسيان والمضاف اليه حقا كما في
قوله **و** واسأل القرية كانه قبل حكم الاعمال بالنيات في حكم الخطا والحكم نوعان احدهما الثواب واللام
فيكون في الالف الحواز والفساد وبها يختلفان لانه قد يوجد الحواز ولا ثواب كما لو صير ربا وسعة راعيا
للاركان والشرائط يجوز حيا ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شيء
كلام الناس من غير قصد في صلته تفصيله ولا اثم واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ
محملا المشترك كما سمى القرية فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم
فساد الصوم بالخطا ولا كراهة حتى نقيم دلالة على المراد منه ليس لما سئل من الصحة والفساد
ولا يمكن ذلك للمعنى ساقط بالاداء وهو الثواب والمآثم مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو
الحواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولما لم يسم لفظ الحكم محمول بل هو عام معنوي
كالتي لان حكم الله هو الاثر السابق به حسبا ولكلها بهذا المعنى العام لا يكون موضوعا بازا
كل واحد وكان من قبل الله لا من قبل القرية المأثري لانه مساو له الثواب والمآثم لا باعتبار كونه ثوابا او
اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كانه متساو للماء والنفار باعتبار الوجود واعلم ان القاصي ابا زيد

الخطا والنيات
والاكرام

ليكون
في قوله
القرية
المراد
بها
القرية
التي
يكون
حكمها
بما
يكون
فيها
من
القرية
التي
يكون
حكمها
بما
يكون
فيها

منه انما
الخطا والنيات
والاكرام

ابا زيد لم يفرق بين مقتضى والمخدوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل مدان الحديث من مقتضى مقتضى
على حوله لا يستدل بالعدم حوا عن مقتضى مقتضى عندنا فاما الشان في الاصل وشمس لانه خالفه في المخدوف ورفقا
بين مقتضى والمخدوف وجوزا عموم المخدوف دون مقتضى والحديثان من قبل المخدوف على اصلها
اضطرا الى يخرج الحديث على وجه لا يرد نقضا على ما اختارنا من جواز عموم المخدوف فينا انفاء
العموم فيها على الاشتراك دون بلا نقضا ومنه من التخل ما تولى **قوله** والتخيم المضاف
الى اخر اعلم اننا انما العرايين والكرخي وتابعه وعامة المعتزلة والواو التحريم المضاف الى الاعيان
كقوله **م** حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله علم حرمت الخبز لغيرها للفعل المصنوع
منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره الفعل مقدور
فاما الامكان فلم يست مقدور لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل لمراد تحريم
الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وذاك هو مقتضى القيد انه محمل لانه لا يصح التعليل
بظاهرة لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من فعل المصطلح على الاعيان وذلك الفعل غير مذكور
وليس اضمرا البعض اولى من البعض فاما ان ينظر الكل فهو محال فوقف الكل ولان القول بثبوت
التحريم على العموم بحث بوصف العين والفعل جميعا به متعذر فوقف ولكن بقوله اذا اصف
التحريم الى عين كان ذلك امانة لزومه وكيفية فيصح وصف العين به ومعنى انقضاءها به خروجها
من كونها محلا للفعل شرعا ولم يبق محلا له وهذا كما لا يخفى ولم يكن للتوقف معنى مع صحة اضافته
التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لانه ضروري بصار الله عند تعذر العمل بظاهر اللفظ فلا يكون
الوقوف والاجمال والتحريم هو المنع وهو نوعان مع الرجل عن كونه لفظا من لان كل
هذا الخبر وهو موضوع بغيره ومنع الله عن الرجل بان رجع الخبز من يديه فاضافة التحريم الى
الفعل كان من ذلك النوع الاول والى العين من النوع الثاني ذكر صاحب الميراث للمعتزلة انما يكون
حرمة الاعيان اجرازا عن مناقضة مدبرهم الفاسد في نوع خلق افعال العباد على الله
لما ان بعضها قبيح وحق القبيح قبيح فمد عليهم الاعيان العبيد فاعلوا الا قبح فيها ورد
عليهم الاعيان المحنة اذ التحريم مستند في حرمة المحم فاكروا اضافة التحريم الى الاعيان **قوله**
ويصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها ستم الى خمسة وعجاء وبعض المسائل مبني عليها فلابد
من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجى الى ملى اصل تراكم الكلام وعلى ما توصل معنى
الافعال الى الالف وعلى ما يدل على معنى في غير ما فسر في علم النحو اطلاق لفظ الحروف
على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا و متى وغيرها وحروف
العطف اكثرها وقوعا فابتدأها فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنته كما
زعم بعض اصحابنا على قول لا يوسف ومحمد ولا ريب كما زعم البعض على اصله حصة وكما
زعم بعض اصحابنا السامعي وعبد حميد والعلما في هذه اللغة والفنوى انها لمطلق العطف اجمع
من ذلك ما رتب بقوله علم حسن سا لواء عنه عن السامعي من الصف والمروقة بغيرها ببدء ابدوا ببدء
اللام **م** رتب قوله من الصف والمروقة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال بكلمة ولما احتجوا الى السؤال
ايضا لانهم كانوا ابدل لسانه وقوله **م** ولا كفوا واسجروا والكوع مقدم على السجود بلا خلاف
واسجد هذا الواو وقوله علم لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد استدى وفرع صا بما قد غوي

من قوله
القرية
المراد
بها
القرية
التي
يكون
حكمها
بما
يكون
فيها

ليكون
في قوله
القرية
المراد
بها
القرية
التي
يكون
حكمها
بما
يكون
فيها

ينسب خطيب القوم انشد قوله من عني الله ورسوله فتدعوني ولو كان الواو المطلق لما افرق الحاك من
 ما علمه الرسول علمه وبين ما قال ذلك العالم ولكنت تقول هذا حكم لا يعرف ما استقر كلام العرب عند
 استقراء الناطق في مواضع كلامهم من الواو المطلق لا للترتيب فان العرب تقول جاء زيد وعمر
 ومنهم من هذا احتماهما في المعنى غير تعرض لمقارنته ولا ترتيبه ولو كان للترتيب والمقارنة لما صح لربنا
 وعمر بعد او قبله لانه فيكون تكرارا او تناقض وتناقض قوله لا دخلوا الباب سجدة وقولوا احب
 لان عكسه في الاعراف لا اتحاد القصة ولان الفاء في الترتيب ومع الترتيب في الترتيب ان تكرار الواو لغرض
 الترتيب البقران دفعا للتكرار لانه خلاص الاصل والحوار متمسكهم في الترتيب بالذكري مصطلح الكلام
 يدل على زكاه عنانه بذلك السمع فيطهر به نوره صالحة للترتيب فذلك راجح النسخ علم بالتقدم وقاك
 ابدوا بما بدأ الله وصاروا للترتيب ولجبا بفعله او بقوله لا بالترتيب وكذا قولهم واركعوا واسجدوا
 لا بفعل الترتيب وما عرفناه به كلف وانه معارض بقوله واسجدوا واركعوا عرفناه بقوله عليهم
 صلوا كما رايتموه اصلي او يكون الركوع مقدما للسجود والقيام مقدمه الركوع على ما عرفنا ذلك عرفنا
 الترتيب وكما رايتموه علم على الاعراب لم يكن لا فاده الواو للترتيب لانه لا يربط في معصيتها لعدم
 الترتيب احدهم اعلم في ذلك من ترك ذكر اسم النحاة سبيل المعظم **قوله** وفي قوله لغرض الموطوء
 الى اخره وميزا بره لما زعم بعض مشايخنا الواو للترتيب عند استخفافه بالمقارنة عند بدل من هو العلم
 وبما انه اذا قال لغرض الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالقي فدخلت تطلق واحدة عند
 وثلاثا عند ما تسع لغيره لا اول ولغى الماء والثالث لعدم المحل وعند لوم كمن للترتيب لوقوع جملة كالمعلق
 فعال وفي غير الموطوء انما يطلق آخر اي ليس الامر كما زعموا بل الواو المطلقة العطف عندنا جميعا وانما الاختلاف
 في معنى العلم بناء على كسفه على الماء والثالث بالشرط الا انها اوجبت الواو المقارنة والترتيب ولهذا
 نحن وقاله ان طالق وطالقي وطالقي لا واحد بالاعراب فلو كان اختلافهم في العلم لا يوجب اعتبار
 موجب الواو لثبت الاختلاف في المسلمين عند استخفافه بحسفه وفي الله عنه ذكر الطلقات متعاقبة
 وطالقي الماء والثالث جملة ناقصة فيوقف على لا في المحالة في افادة المعنى فمعنى الماء بعد تعلق اول
 وكان لا اول متعلقا بالشرط بلا واسطة والماء واسطة والثالث بواسطتين فاذا تعلق هذا الترتيب بترتين
 كذلك ايضا لان الحزاء ينزل على الوجه الذي تعلق وعندهما تعلق بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزل جملة عند
 وجود الشرط وذلك لان في الجملة انما قصه الشرط كما المذكور في اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
 ان دخلت الدار فانت طالق فتقع البتة بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط جميعا كذا في الجامع **قوله**
 واذا قال لغرض الموطوء الى اخره هذا العلم بوم لئلا الواو للترتيب فانما هو العلم بوم لئلا الواو للترتيب فانما هو العلم بوم لئلا
 الاول ومع قبل الكلام بالماء لصدوره من امله في جملة وليس في الكلام ما يدل على الترتيب في اخر ما يقع اوله
 لتوقف الاول على الماء والثالث وقع الاول ولغا الماء والثالث لعدم محله الوقوع لالف في الكلام ولا
 لان الواو للترتيب وقاك ما لك والثاني فغنى واحدين حنبيل والثالث من سبعة وسبعة بن اي يلي يطلق لما
 لان الجمع حرف الجمع كالمع لفظ الجمع فصادكا لو قال انت طالق ثلثا ولكن هذا غلط لما بدأنا لئلا الواو المطلقة
 العطف لا للترتيب ثم على قول انه يوقف يقع الاول قبل الفراغ عن الكلام بالماء وعند محمد عند الفراغ من
 الكلام بالماء لجواز ان الحق بكلامه شرطا او استثناء فيخير اوله وما قاله ابو يوسف الحق لانه وقوع
 الاول لو كان بعد الفراغ من الكلام بالماء معنى ان يقع جميعا لوجود المحل مع صحة الكلام كذا قاله شمس

ولو لم يكن له فاعلم
 عند ما

في قوله واذا زوجه

قوله واذا زوجه استثنى الى اخره اذا زوجه الاستثنى فضولي بغرض اذن المولى والزوجه ثم قال المولى من حق وهذا
 بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعقبتها بكلامين منفصلين ولو اعقبتها معا لا سطل نكاح واحد منها
 وهذه المسألة تومس لئلا الواو للترتيب وذلك لان عني لا يوجب بطل محلة الوقف بالماء فانه اذا تزوج امرأة نكاحا
 ملاوي لا يتبع الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا يوجب في مقابلة الحق حال توقع نكاح لانه فانه اذا تزوج امرأة نكاحا
 موقوفا ثم تزوج حق نكاحا فاذ او موقوفا بطل نكاح لانه اصله ان حال التوقع حال انضمام لامة الى الحق والنكاح
 الموقوف معتبر باسداء النكاح وليس لامة محله لابتداء النكاح منضمته الى الحق فلهذا بطل توقع نكاح الثانية بعد
 ما عرفت ملاوي من الفراغ عن الكلام بعقبا خلافا لما اذا زوجه اختس في عقدتين بغرض اذن الزوج فلهذا فقال
 احب نكاح هذا وهذا حيث سطل نكاحا كما اذا اجازها معا ولو اجازها منفردا بطل الماء لان اخي الكلام
 اذا كان يغير اوله بوقف اول الكلام على اخره كما بوقف الشرط والاستثناء واذا لم يغير لا يتوقف فيسقط باختين اخر الكلام
 بغير اوله لانه اذا لم يغير الماء الى ملاوي صح نكاح ملاوي واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع من الاختين واذا اتصل
 به اخي سطل عنه الجواز فانه باق في حق نكاحها فلهذا بطل موقوف على اخره لانه لا يفسد واو العطف
 القرآن خلافا لما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح ملاوي لان صلاح الكلام بوقف على اخره لا يوجب بشرط الوصل فاذا
 كان منفصلا عنه لا يوقف **قوله** وقد يكون الواو المحال اعلم ليراصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها
 الواو لان الاعراب لا تظم الكلمات بما بعد كمن يمكن تعلق سطل معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا
 بدون الواو في ذلك دلالة على تعلق شيئا معنوي فذلك كمن معنويا عن تكلف معنوي اخر لئلا ينظر اليها حيث
 كونها جملة مستقلة بغيره غير متعلق بالجملة البقية كافي الحال الموكن وغير متقطع عنها لجملة جامعة منها كما ترى
 في كجاء زيد وقربه بعد ويسقط العذبة ليراد بها او للجمع منها ومن لا يوجب كقوام زيد وقعه عمرو وان
 الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي من الحال ودل على من يجوز ان لا يستعان فيكون استعارتها المعنى المحال عند
 الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبد اد الى ان وانتهى حر لا يوجب لاداء لان الواو المحال اذا لا يحسن
 العطف منها لان الجملة لا يوجب فعله طلسمه والثانية اسمية خبرية ومنها كمال لا يتقطع فلا يحسن العطف
 لعدم الاتصال بين الخلتين ولا بد من معنى على ما عرفت فذلك جعله معنويا محال ولما صار المحال وللحال شرط كونها
 مقدرة كالشرط بعلق الحرية بالاداء كما في قوله ليرد دلت الدار راكبه فانت طالق بعلق الطلاق بالركوب
 تعلقه بالدخول فصار كانه قال لنراجت الى ان فانت حر ومنها بغير عامة الكتب فان كل ما ذكره عكس
 ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر مقتضى ليركون الحرية شرطا لاداء كما في قوله انت طالق وانت
 مرضنه اذ اوى التعلق كان المرض شرطا للطلاق لعكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على لاداء
 لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون متعلقا واذا استثنى التعلق كانت الحرية وروى في الحاك **قلت**
 الجواب عن مزوجه اخبرنا انه من باب القلب بقوله عرضت القارة على الخوض اي الخوض على الساق وهو شياخ في الكلام
 ويكون التقدير كمن حر وانت مؤدب الفا اي استجرت هذه الحال وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعلق لاداء بما دخلته
 الواو لانه التعلق انما يصح من شيء من التخيير وليس مع العلم بخبر لاداء فكيف يصح تعلقه ولما لم يصح العطف بين
 ولا يمكن العطف العطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي يوجب من اخراج الكلام على مقتضى الظاهر رانه يورث
 الكلام صلاحه والثاني قوله وانت حر من اجل ان المقتضى كقولهم فادخلوها فادخلوا اي فادخلوها فادخلوا فادخلوها فادخلوها
 لانه لا يوجب لاداء وان عرفت المسكلم عدم وقوع الحرية في الحال فكيف جعلناه اذ انما استثنى الحرية في حاله لاداء فكلما
 الحرية متعلقة بالاداء والثالث لئلا الجملة الواقعة حال لا يوجب مقام حواسر بل لا يوجب مقصود المسكلم فاختار

كان في قوله تعالى ومن قريه
 اهلها ما في هذا ما استأني
 على امرائها وبناتها
 وهم بنو قريه
 كان في قوله تعالى

ومحمد فمن جمع بين عبد وجابته فقال هذا هو او هذا لانا كلامه لان اولما كان له لا صد الشئ كان محل لا يجا اصبا
عمر عن واذا لم يكن احدهما محلا للاجاب فغير المعنى منها لا يكون صالحا له ويدفن صلاحه المحل الصالح لا يجا اصلا كذا
ذكر شمس المصنف في اصوله وهذا يشترط ان لو تولى عبد بهذا الاجاب لا يعنى عندها ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا
وذكر في المبسوط انه يعنى عند اذا تولى قول وعنده من كذا كى اى عدا حصة من اى اجاب كذا كى اى ساول
احد ما غير عين وان غير العى ليس محل ولكن لا يمكن ان لا يحتمل المعنى بل يقول يحتمل فان المذكورين لو كانا
عند له تناول الاجاب احدهما على احتمال المعنى حتى وجب عليه التقصير واجبر عليه كما في الما قرار
وكما اذا ما احدهما او باعه تعنى من اى للتعنى ولولم يكن محتمل كلامه لما اجبر ولم يعنى واذا كان المعين
محتمل محل عليه عند تعذر العمل كصعته كما في قوله لا كبرنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من اللغا ويلغو
ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبد هذا حتى وسكت فتعنى عبد قول وما سكران لا استعانة اى ابو يوسف
نقول ان المحل خلف عن الحقيقة في الحكم ولم يعقد الاجاب البهم منا الحكم لا يصلح فيبطل المجاز كما في الما كبرنا منه
قول واستعار للعموم بضم معنى واو العطف اعلم لكل اى او استعار للعموم دليل يقتضيه به منصرف
شبهه بواو العطف وذلك اذا كان في موضع النفي اوفى موضع الايجاب كقوله والله لا اكل ولا اؤفلا تا حتى اذا
كلم احدهما بحث ولو كلفها لم يثبت لا مة واحدة كما في الواو وكان جواب عرسع وال وموان يقال لما دخل كلام
كل واحد منها في المعنى على سبيل المفراد ويتبعى لغيره فيثبت فيثبت الكلام معها مرتين فعلا لا يكون ان تعد
الحث بتعد هتكت حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد لا هتكت واحد وانما تم في النفي لان او ساول احد المذكورين عمر
عن كان من ضرور صدق الكلام اذا نفاه انما الجمع ان كان خبر كما في النكر وان كان نهي وليس في وسعها انهما
عن احدهما غير عين لا حصول لانها عنها جميعا ضرور وكان عاما فصار شبيهة بالواو والعطف حيث انها منفيان
وليس كعين الواو اذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منها منفيا على المفراد بل على الاجتماع كما لو او وكذا في تصوير
معنى الواو في موضع لا باحة كما لو حلف لا يكلم احدا فلا فاما او فلانا فله ان يكلمها وانما في هذا الموضع لان
لا باحة في الما للاق ورجع المانع وذلك في معنى بوجوب العموم ضرور المعنى من العمل اذا قال جالس
او المحدثين منهم منه جالس احد الفريقين او كلمها ان شئت كما لو قال بالواو ولكن عارق الواو ووجه آخر
وموان او نفى اباحة الجمع واباحه لا افراد وفي الواو لا يجوز الجمع قول وقد استعار بمعنى حتى اعلم ان
او للعطف كما في بيانها وحمل بمعنى حتى او فلانا اذا فسد العطف لا حلا في الكلام بان يكون احدهما اسما ولا حرفا فعلا
او يكون احدهما ما ضميا ولا حرفا مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للمنتداد والفرق بينهما ان حتى
يجب معنى العطف دون كلمة الا ان والشا ان في حتى كون اللفظ جزءا من الاول او عنده ولا شرط هذا في الا ان
وذلك قوله ليس لك لار من او يتوب عليهم قال الفراء لار معنا معنى حتى وقال ابن عيسى لا ان وقبناه على هذا
القول ليس لك لار في عذابهم او استصلا حهم حتى يقع بوبتهم او تعذيبهم وما علمك لا تبليغ الرسالة والجملة
حتى ظهر الدين وانما لا حسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شئ او على امر لانه يصير عطف الفعل على الاسم
او المضا رجع على الماض فستقتط واستعمر لما محتمل وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان كل
واحد منها متنايبا لنفس صاحبه فتشابه الغاية مر هذا الوجه فاستعمر لها والكلام محتمل لان بقي لار من
محتمل لا امتداد فحمل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك لار من شئ لان يتوب عليهم فتخرج
بحالهم او بعدهم فمشتى منهم قبل سبب نزول الآية ان النبي علم استاذ ذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى
انه لما شج وجهه علم يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعوا سلاكم فقال علم ما بعثني الله لقاتلا ولا لقاتنا

رفع التبر

والآية الكريمة المذكورة
في سورة النحل من غير
ادخل من غير

الآية الكريمة المذكورة
في سورة النحل من غير
ادخل من غير

وكنى بعثني داعيا ورحمة الله لم يبق قولى فانهم لا يعلمون فزلت لاية ونهى عن سؤال العداية ولما لم يقل
العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم سعدر منا لانك قد قدر لنقطع قوله او يتوب عليهم على ما قبله ومنه
ويجعل قوله ليس لك لار من اعراضا والمعنى ان الله تعالى ملك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم لار اسلوا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك لار من امرهم انما انت عبد مبعوث لار اسم او يفضي يتوب يا هماران ويحتمل
ان يتوب في حكم اسم معطوف يا و على الامر اى ليس لك لار من امرهم من او من التوبة عليهم او من تعذيبهم ونظر من الما يلى
ما قال اصحابنا فيم قال والله لا ادخل من الدار او ادخل من الدار لار اى ان او في هذه المسئلة محتمل حتى سمحت
بدخول الاول او لا ولودخل لار اى اولا برفه يمينه لانه لما لم يكن من النفي ولا ثبات اذ وارج تعذر العطف والكلام
محتمل الغاية لانه تحتمل محتمل على الغاية سيما في مصدر دخول لار اى غايه ليمينه فاذا دخلها انتهت المعنى فلو دخل
لار اى بعد ذلك لم بحث كذا في عامة شروح الخاس لان تعذر العطف باعتبار النفي ولا ثبات رعر مسلم عند الخاء
فانه يجوز عندهم فالاولى لارها بعد العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الما عليه حتى لو قال
او ادخل بالرفع ينبغي لارها العطف وثبت التحمير او يار تعذر باعتبار لار الفعل مع ان في حكم لار اسم وانتصابه
بها لا يصح لارها وان قيل لم منه عطف لار اسم على الفعل وهو ما قد فلكل جعل معنى الغاية قول وحتى
للغاية كالى اعلم لارها حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلا كما في الغايه وحلوصها كالى قال في حتى مطلع
البحر وان افترقا باعتبار لار مجرور حتى يجب ان يكون افر من الشئ او ما يلقى افر من عنده نحو اكلت السمكة حتى
راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تعلق حتى نصفها او لثها كما يقول الى نصفها او لثها لان ذا ليس
مشروط في مجرور الى وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل مما قبلها كما في الى وقدم في شرح الملحمة
فقال ما اكل الرأس وما يئم الصباح في سلة السمكة والبارحة هكذا قاله ابن جني وابو نصر الصغار ولا يلام
البرزوى وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فما قبله نص عليه في المقصد وتابعة في ذلك جازاله
لما ان هذا لا سقم على الما للاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت
له الغايه ولا فلا وعلى هذا نص المبرد في المقضب وابن الوزان في الفصول والفرا في المعاني وهكذا ذكر
السيراني ايضا قول وقد يستعمل العطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغايه وهو
التقاب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا العادة تعقب المفعول ولكن مع قيام معنى الغايه كقول العرب
استثنت الفضائل حتى القرعى هذا من نصيب من سلكهم مع ولا ينبغي ان سلكهم لعلو قد به ولا ستان
ان يرفع يده ولطرحهما معا حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قريع وهو بئر ابيض خرج
بالفضائل محلوله عطفها بوعا لانه لا استثناء باستثناءها فكانت حصة قريع من حيث انها لم تخلص
للغايه قول ومواضعها في ما فعال ان حمل غايه بمعنى الى اى حواتج كله حتى في الافعال ان حمل غايه بمعنى
الى من غير ان يكون جملة مقداة كقوله سرت حتى ادخلها او غايه هي جملة مقداة كقوله خرج النساء حتى
خرجت ههنا وذلك لانها في اصل الغايه فوجب العمل به بها انك علامة الغايه لار محتمل الصدور لا امتداد
بان صلح منه ضرب الما وان صلح لار لانه على الاثنا كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فانه
لم يستعمل اى فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلما ما محتمل على المجازاه بمعنى لار كى لمناسبة بين
المجازاة وبين الغايه لان الفعل الذي هو سبب ينهى بوجود الجزاء كذا كى ينهى بوجود الغايه وانما
محتمل على المجازاه اذا صلح الصدور سببا ولم يصلح لار غايه حتى لو صلح لار غايه مع كفى الصدور صالحا للمسيبة محتمل
للغايه كوان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حتى ونظر ما لم يكن الصدور قابلا للمامداد فوكى عبدي حتى ان لم يخبر

لا القصة

سورة النحل
الآية الكريمة المذكورة
في سورة النحل من غير
ادخل من غير

قوله ومع المقارنة المقارنة معنى أصلي لا ينفصل عنه في أصل الوضع فلا يكتفح طلقان في قوله أنت طالق واحدة مع
واحدة أو معها واحدة دخله الياء ولم يدخل ذكره الهاء في الشاهد ليرجع إذا كان ساكن العين فهو حرف واحد
محمي كغيره من حروف المعاني المصاحبة وفي الصحيح قال محمد بن النضر الذي يدل على أن ح اسم حركة
مع تحريك ما قبله وقد سكن ويؤن تقول جاءوا حكا وفي بعض كتب النحاة من الظروف ويجوز أن تكون انتصابه على
الظرف كما انتصاب عند بديل أنه تعالى جاء فلان فخرجهم بخفض العين كما قال جـاء فخرجهم وكذا يمكن أن
تقدر في معنى في فان قولك زعم عمر وعنه في مصاحبه عمر وكما يمكن تقديره في غيره فقولك أنه عند عمر أو في حضرة
قوله وقبل للمقدم أي للسبق فإذا وصف الطلاق بالقبلة المطلقة كان اتفاقا في الحال ولا معنى وجود
ما بعده حتى لو قال لامرأته أنت طالق قبل دخولك الدار أو قال لها وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس
لحال ولو قال لغير الموطوء أنت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة بها ولكن به يقع ثلثان
وبعد للآخر وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوء أنت طالق واحدة يقع ثلثان ولو
قال بعد ما واحدة يقع واحدة ولا أصل لنظر الظرف إذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وإذا لم يقيد كان صفة
لما قبله ولنزاع الطلاق في الماضي انقاضي الحال لكونه مائلا لا يقع في الحال غير ما كان للاسناد والواقع في الحال
قوله في الحال فثبت ما في وسعه فالقبلة في قوله أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة
للأولى فتبين بها فلا يقع الثانية لغوات المحلية وفي قوله قبلها صفة للثانية واقض انقاضيها في الماضي وانقاضي الأولى
في الحال وانقاضي الثانية قبلها فتقترنان فتقنعان والبعيدة في قوله بعد واحدة صفة للأولى فاقضى انقاضي الأولى
في الحال وانقاضي الثانية قبلها فتقترنان وفي قوله بعد ما واحدة صفة للآخيرة فتبين بالأولى ويلغو الثانية لغوات
المحلية وقت حكم بعد في الطلاق وحكمها في الطلاق أحراز عراة قرار فانه لو قال لعنان علي درهم بعد درهم
يلزمه درهمان لأن معناه بعد درهم قد وجد أو بعده درهم فوجب ولا ينهم من الكلام لا سدا والقبيل والبعيد
مبينان إذا قطعان لضافه ونوى بها وبنيها على الظاهر أما إذا لم يكن المضاف والممضو معا كقولك كونان معربين
قوله وعند المحض حتى لو قال لعنان غنم الف كان ودعه لأن هذه الكلمة عنان عن القرعة أصل الوضع
ويستعمل القرع في بيع فكون قرارا بالامانة ويحتمل القرب في ذمته فكون قرارا بالذم فلا يثبت له إلا الأقل وهو
الودعه لأن يقول الفردن لأن قوله غنم محمول على نفسه بعد ما أحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا
إذا قال للموطوء أنت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلعت واحدة عندا خلافا لزم ولو قال عند كل يوم
أدعى كل يوم أو مع كل يوم أو في كل يوم طلعت ثلاثا في كل يوم لأنه إذا لم يذكر كلمة الظرف كغيره من الظروف وأحد
فلا يشترط واحد ولا تكررت ثلاثا وإذا ذكر كلمة الظرف سدد كل يوم كونه ظرفا وانما يحتمل أنه إذا تحقق طلاق
في كل يوم وذلك لنسبغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم بالطلقة الواحدة صفة في الأيام كلها وانما
جعلنا كلامه انقضاء ضرورة كحق الوصف وهذه الضرورة يرفع بالواحدة خلافا لمعنى في كل يوم لأن في الظرف
والزمان ظرف للطلاق من حيث الوجود فلهذا يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الظرف فلهذا لا تقاضا لتحقيقه انقضاء
حرف في كل ما في المبسوط **قوله** ويستعمل في الإقاع علم أن عمره لا ساء للموقع على ما تراه به من البنون والراف
واللام والاضافة ويستعمل في النكاح كمثل لا تعرفوا الاضافة وان اضيف إلى المعارف يستعمل استثناءا لغيره
وبن لا من حيث أن ما بعد كل واحد منها يخفى لما قبله والفرق الأول كونه صفة واستثناءا أنه لو قال جاء رجل عمر
زيد لم يكن صفة أنه زيدا جاء أو لم يكن بل كان خبرا لغيره جاء ولو قال جاء القوم عمر زيد بالنصب كان اللفظ
دالا أن زيدا لم يكن والفرق الثاني أن استعماله صفة كخص بالكرة واستعماله استثناء لا يخص بالكرة ولهذا

أول ما في عمر موضع تكسها والى اراه باذا
ويعمل في صوره ارموع الى اراه في
موضع مدال مسطو عنه صفة وهو الوقت الأول

قالوا إذا قال لعنان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لأنه صفة للدرهم أي درهم مغاير
للدانق ولو قال بالنصب كان لثمنه درهم لا دانق من الدرهم دانق والدانق
اسم للدانق كسكن الذي يكون أربعة منه درهم ولو قال لعنان علي دينار غير عشر دراهم بالرفع يلزمه
دينار تام ولو قال عشر عشق بالنصب فكذلك عند محمد لأن الجسيم صورة ومعنى شرط لصحة
الاستثناء عند والدرهم لا يجرى له الدينار صون فيكون من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة
كالاستثناء الثوب وعداء في رصم واء يوسف ينقص من الدينار قيمه عشر دراهم لصحة الاستثناء لأنه يجرى
معنى وهو كاف لصحة الاستثناء كما ياء في باب البيان ليرشأ أنه تعالى **قوله** ومنها حروف الشرط أي من
حروف العلاء حروف الشرط أي كلمات الشرط أو الفاء الشرط وتسميتها حروفا باعتبار أن الأصل فيها
كلام لزوم حرف ولنا أصل فيها لأنه انقضى معنى الشرط ليس معنى آخر سواء بخلاف سائر ألفاظ الشرط
قوله وأما تدخل على أمر معدوم أي يدخل حرف الشرط على شيء معدوم لأنه المنع أو المحل والمنع على الموجود
والمحل عليه لا يتحقق على خطر أي مزود به ليس له وجود ولا يوجد وهذا صراخ عن التجديد وعلى الفعل
المتحقق لا محالة كقولك لا تطرأ العاق ولنا لا يجوز ليرشأ أن جاء عدا وطلعت الشمس حرفة لأن
طالع حرفة أو لم تحزن كذا قال عبد الف مر ولا يدخل على الاسم لأن معنى الحرفة الاسم لا يتحقق ولنا
قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق لم اطلقك فانت طالق ثلثان لم يطلق حتى يموت أو ما قبل ليرشأ لأن الشرط
الحض وان جعل عدم انقاضي الطلاق عليها شرطا ولا ينفق لوجود مدد الشرط ما بقا حين ثم لزمات
الزوج يطلق قبل موته بعام لا أن الشرط يتحقق فيها فإذا لم يدخل بها فلا ميراث لها لأن امرأة الفارنا
يرشأ إذا كانت في العدة ولم يدخل بها فلا ميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته باختيار وهو تركه
التطبيق فصار فارقا في الشرط وفي الكوا لا يطلق بموته لأن ليس له ما يحصل بموته لأن قبل موته يتصور التطبيق
من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الملك وقع الناس
على التطبيق منه والصحيح لموته كونه لانها إذا اشرفت على الموت فقد بقى من حيوة ما لا يسع التكلم بالطلاق
وذكر القدر من الزمان من قبل الوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق كما أرسل على الحقيقة فكل شرط
فيه ما بشرط حقيقة الأرسال فلهذا يقع المعلق والشرط لا يقدر على الأرسال في هذا علم للطبيعة ولا يبر
للزوج منها لانها كانت قبل الموت فلم يبق بينهما روص عند الموت كذا في الشرط **قوله** وإذا علم أن إذا
من الظروف اللازمة لغيرها وهو مضاف بها إلى حكم فعلية وفيه معنى الحازاة لأنه للاستثناء وفيه ما
أد الشرط لا يكون الاستثناء الجوهري الذي لا يردده بين ليرشأ أن لا يكون ولهذا اتصل بالجملة الفعلية
وانه قد يكون ظرفا غير متضمن معنى الشرط كما في قوله تعالى والليل إذا بعثت في رايها أي بكلمة إذا أمره يعني يفعل
للشرط ويرت عليه الجراء من يستعمل للوقت من والى أصل ليرشأ أن الشرط بين الشرط والوقت عند
الكون فيمن فاد استعملت في الشرط أي سبق فيها معنى الوقت فصار بمعنى أن واليه فمبطل بوجوه وعند ليرشأ
من موضوعه للوقت وسعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقولك واليه فمبطل بوجوه وعند ليرشأ
أد وإذا قال لامرأته أنت طالق لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عندا في رصم تام بيت أحد ما كما في قوله أن اطلقك
وعند ما يقع أو أفرغ كما في قوله من اطلقك فانت طالق لأنها أصاف الطلاق في وقت حال عن التطبيق وهي
سكت بوجوده وكذا الوقت فيطلق ولو أن افا يستعمل للوقت كقولك افرغ أو اكنون كرهنا وعلى لا وإذا جى
الجيش يدعى جنديا ويستعمل للشرط كقولك افرغ أو اكنون كرهنا وعلى لا وإذا جى
أول ما في عمر موضع تكسها والى اراه باذا

أول ما في عمر موضع تكسها والى اراه باذا
ويعمل في صوره ارموع الى اراه في
موضع مدال مسطو عنه صفة وهو الوقت الأول

أول ما في عمر موضع تكسها والى اراه باذا
ويعمل في صوره ارموع الى اراه في
موضع مدال مسطو عنه صفة وهو الوقت الأول

في فعل واحد لا بد من ان لا يدخل في متى كذا قبل وفيه نظروا لان صابة الحصاص على حطر الوجوه ليست
 بكافية ولا ما ينظر وحكمه اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكاين او المتصور الذي لا ريب
 فيه عاقبة او شرعا نحو في الغد والقيام الى الصلوة فلو لم يمت في معنى الوقت لما جاز استعماله في الامر المتصور
 بخلاف متى فانما يستعمل في الامر الكاين وادانته الوجوه ان في اذا على التعارض في معنى الوقت والشرط ان لا
 كائنا كان على الشرط يقع الطلاق متى يمتد احد ما كما في ان لا يدخل على الوقت يقع الى كذا متى فلا
 يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم يمتد احد ما فهو على ما نرى بالاتفاق واذا ما مثل انما لان
 وصول ما يمتد في معنى الحارة بانقضاء النورين ويسمى ما منه الى المستطاع يعني جعل الكلام الى لا يعمل فيما بعد
 عاملة فيه يقول اذا ما تاتي كذا من النسلط اذا على الجرم لا يمكن انما يصرف الى العمل عن عامل في جعله
 ما حرفا من حروف الحارة عاملة بعد متى وعند بعضهم ما اذا ما صله كذا في كتاب بيان حقايق الحروف
 ومتى للوقت البهم في اصل للموضع كمن لا كان الفعل يلحقها جعل للشرط ولزم في باب الحارة وجزم بما مثل
 ان ولكن موقفا بمعنى الوقت فوق الطلاق في قوله متى انما اطلقك او ممتدا اطلقك فانت طالق عقيب
 البعير لوجود وقت ابطالها وكذا ومن ما يستعمل للشرط وقدم مباحثها في الفاظ العموم **فصل**
 وروى عنها ابن عيسى بن يوسف ومحمد بن اسحاق انهما اعلنا ان وقتا من الشرط لا يقع في معنى الجملتين بالاف
 على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان لا ان جعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو جعل للمضي وان
 كان مستقبل او مدموع قوله لولا متابع الشيء لعدم غير لان الفعل الثاني لا يتعلق وقومعه لوجود الاول في
 قوله لو جئته لآكر منك وامتنع الاول لان الفعل اذا عدم في الزمان الماضي استحالة وقومعه فيه بعد وكان
 الثاني مستعاضا بغيره لمتعلقه به فعل هذا القول لعبد لود حلت الدار لعققت ولم يدخل العبد
 الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت لآ ان العتق علقوا
 العتق بالوصول الذي يوصف في المستقبل لان لو لموا حان كلمة لشرط معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان
 وعلقه بخر في مادة كذا الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فآ الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار ورواه
 ابن سماع عن ابن يوسف في نزاهة وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكر محمد في الاستقبال في اصوله وليس في هذه المسئلة
 نص على ان لا يمتد في زمانه **فصل** وكيف سأل عن حاله كلف اسمهم عن ممكن وحركة اخذ للاتفاق ان كل من
 وبين على العتق دون الكسر لكان لبا، ومن الاستفهام عن الاحوال بعوله كيف زيد كبرام صحيح قال سيبويه كان
 القسطن ان يكون شرط لا بد من على الى ولا حوالا شروط لا ان يدخل على احواله وصفاته لا اعتبار للعبد
 فيها كائنه والصحة والشيء والكهول فكم ان يقول فيه كيف تكلم كذا وكذا في الصحاح اذا ضمت اليها ما جاء
 بها كقولك كذا تفعل الفعل واذا ثبت الاستفهام عن الى قال ابو جهم رضى الله عنه قال لا مية انت طالق كيف شئت
 بطلق قبل المشيئة ان كانت غير موطوءة فقد بانته لا الى عن ولا مشيئة وان كانت موطوءة فالطلاق
 الواقع رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك فان شئت الثانية وقد نواه تطلق ثانية وان شئت
 ثلاثا وقد نوى الرجوع بطلق ثلاثا وان شئت واحدة بآينة وقد نوى الرجوع ثلاثا في واحدة رجعية
 وان شئت ثلاثا وقد نوى الرجوع واحدة بآينة هي واحدة رجعية لانها شئت غير ما نوى فلا يعتد
 ولا يقال ينبغي ان لا يجاز الى نية الرجوع لان ما فوض الامر اليها يجب ان تنفذ بان شئت ما فوض
 اليها اعتبارا بعام التفويضات لا ان تقول انما فوض اليها حال الطلاق والى حال مشيئة بين
 البينونة والعدة فبما في الى النية لم يمتد احد الحاملين وعن ابن بكر الرازي والطحاوي ان بين الرجوع ليست

يعلق في قوله متى كذا قبل وفيه نظروا لان صابة الحصاص على حطر الوجوه ليست بكافية ولا ما ينظر وحكمه اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكاين او المتصور الذي لا ريب فيه عاقبة او شرعا نحو في الغد والقيام الى الصلوة فلو لم يمت في معنى الوقت لما جاز استعماله في الامر المتصور بخلاف متى فانما يستعمل في الامر الكاين وادانته الوجوه ان في اذا على التعارض في معنى الوقت والشرط ان لا كائنا كان على الشرط يقع الطلاق متى يمتد احد ما كما في ان لا يدخل على الوقت يقع الى كذا متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم يمتد احد ما فهو على ما نرى بالاتفاق واذا ما مثل انما لان وصول ما يمتد في معنى الحارة بانقضاء النورين ويسمى ما منه الى المستطاع يعني جعل الكلام الى لا يعمل فيما بعد عاملة فيه يقول اذا ما تاتي كذا من النسلط اذا على الجرم لا يمكن انما يصرف الى العمل عن عامل في جعله ما حرفا من حروف الحارة عاملة بعد متى وعند بعضهم ما اذا ما صله كذا في كتاب بيان حقايق الحروف ومتى للوقت البهم في اصل للموضع كمن لا كان الفعل يلحقها جعل للشرط ولزم في باب الحارة وجزم بما مثل ان ولكن موقفا بمعنى الوقت فوق الطلاق في قوله متى انما اطلقك او ممتدا اطلقك فانت طالق عقيب البعير لوجود وقت ابطالها وكذا ومن ما يستعمل للشرط وقدم مباحثها في الفاظ العموم

ليست بشرط ولما ان جعل الطلاق بآينة او ثلاثا في قوله الى رضى فان قيل كيف قد مضى الى موجوده
 فيصير استيفاء وقد مضى الى معدوم فيكون لتعلق الاصل باوصافه كما في قوله كذا كيف شئت او اقول
 كيف شئت فدل على ان الفعل يكون منه بمشيئة فكت ان لا تنكره صرا على معدوم سبوحه ولكن انقل
 انه لا يتعرض للاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فتدله طلق لطلب الفعل والتفويض قبل ووصف كيف
 ملا بوجوب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد خوله ووجه انت طالق بوجوب وقوع الطلاق في الحال لا قبل
 ووصف كيف عليه فكذا بعد خوله لانه لا يتعرض للاصل الكلام بما قاله ابو جهم حقيقة الكلام وما قال
 معنى الكلام عرفا واسعا لا كراه الاسرار والمبسط وعند ما لا يقع عليها شئ ما يشاء فاذا
 سات والتفريع كما قال ابو جهم رضى وعلى هذا القول لعبد انت كيف شئت تحقق عند
 بالامنية وعند ما لا يعتق بلا مشيئة كرا الى المبسط وهذا معنى قوله الشئ رضى ولا يطل ولا يقع
 ما ان شئت في المجلس ما يفعلان لما فوض وصف الطلاق اليها كما رجعية والبنونة والعدة يكون
 ذلك تفويض لطلب الطلاق اليها صرون ان الوصف لا يشك عن الاصل وهذا معنى قوله الشئ رضى فكت تحقق
 للاصل بعلقة فصار الطلاق على اي وصف شئت تفوضا اليها وله انما يمتد الى مشيئة ما علمه الرجوع
 بمشيئة ومن ما يعلق وكلم كيف لا يرجع الى الاصل فيكون مجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيئة
 لما ان الاسماء اعم من الصفات قبل وجود اصله حال لان في غير الموطوءة وفي العتق لا اثر لشيء الوصف
 بعد وقوع الاصل لعدم الحمل فيلغوا تفويض الصفة الى مشيئة وفي الموطوءة الحمل باق بعد وجود الاصل فلها
 المشيئة في الصفة بعد وقوع الاصل عند ان رضى بان يجعله بآينة او ثلثا كما بينا فيصير تفويضها اليها وقالا
 ابن قال ابو يوسف ومحمد رضى الله عنهما ما يقبل الا ان لا يمتد الى ما لا يمتد في زمانه من امور الشرعية كالطلاق
 والعتاق يرجع الكلام الى الاصل ان اصل الطلاق لتعذر رجلا الى السؤال عن الحال بدون وجود الاصل ولزم
 خلهما على الاصل لا جنى الى الغاية والعمل بما ذكرنا اول مرار الغاء واعلم لسعنى الاستفهام قد سلب
 عن كيف فيبقى الا على نفس الحال كما في قطر عن بعض العدا نظرا الى كيف تنصع الى حال شئ
فصل وكما اسم للعدة اسم عن ممكن موضوع للكتابة عن الاعادة وفي معنى 2 اسم ناقص بهم مبنى على
 السكون ولم جعله اسما شاملا شدة اذن وصرفته فعلت كثر من كذا والكتابة اذا قال انت طالق
 كسنت اطلق قبل المشيئة ويتعقد بالمجلس وكان لها ان يطلق نفسها واحدة او ثنتين
 او ثلاثا بشرط مطابق اراق الرجوع وذلك لان كلمة للعدة اليهم والعدة مواءمات في
 الطلاق اما مقتضا كما في قوله انت طالق او التفيد اذ انت طالق طلعت واحدة واما مذكورا
 كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قوله الشئ رضى اسم للعدة الواقع
 ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع الذي هو العدة تعلق الصلة بالمشيئة
 بخلاف كيف ولما كانت للعدة اليهم صارت عامة فكان لا ان شئت الواحدة او الثنتين
 او الثلاث وادام يكن في كلامه ولا على الوقت فتعدت المشيئة بالمجلس الى هذا اشار
 في شرح الحام **فصل** وصيبت وابن اسحاق لكان في المجلس وبينا مشايتهما بالغابات
 لانها لم يمتد الى الجمل والضم والكسر والفتح لعم في حيث اما الضم فكت بهما بالغابات
 واما الكسر فلا لفتا الكسب واما الفتحة فلا اشتغال الكسبة مع الباء فاذا قال انت طالق حيث
 شئت وابن شئت لا يطلق قبل المشيئة ويتوقف بالمجلس لانها من طرف المكان ولا اتصال

انما يستعمل في الامر الكاين وادانته الوجوه ان في اذا على التعارض في معنى الوقت والشرط ان لا كائنا كان على الشرط يقع الطلاق متى يمتد احد ما كما في ان لا يدخل على الوقت يقع الى كذا متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم يمتد احد ما فهو على ما نرى بالاتفاق واذا ما مثل انما لان وصول ما يمتد في معنى الحارة بانقضاء النورين ويسمى ما منه الى المستطاع يعني جعل الكلام الى لا يعمل فيما بعد عاملة فيه يقول اذا ما تاتي كذا من النسلط اذا على الجرم لا يمكن انما يصرف الى العمل عن عامل في جعله ما حرفا من حروف الحارة عاملة بعد متى وعند بعضهم ما اذا ما صله كذا في كتاب بيان حقايق الحروف ومتى للوقت البهم في اصل للموضع كمن لا كان الفعل يلحقها جعل للشرط ولزم في باب الحارة وجزم بما مثل ان ولكن موقفا بمعنى الوقت فوق الطلاق في قوله متى انما اطلقك او ممتدا اطلقك فانت طالق عقيب البعير لوجود وقت ابطالها وكذا ومن ما يستعمل للشرط وقدم مباحثها في الفاظ العموم

انما يستعمل في الامر الكاين وادانته الوجوه ان في اذا على التعارض في معنى الوقت والشرط ان لا كائنا كان على الشرط يقع الطلاق متى يمتد احد ما كما في ان لا يدخل على الوقت يقع الى كذا متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم يمتد احد ما فهو على ما نرى بالاتفاق واذا ما مثل انما لان وصول ما يمتد في معنى الحارة بانقضاء النورين ويسمى ما منه الى المستطاع يعني جعل الكلام الى لا يعمل فيما بعد عاملة فيه يقول اذا ما تاتي كذا من النسلط اذا على الجرم لا يمكن انما يصرف الى العمل عن عامل في جعله ما حرفا من حروف الحارة عاملة بعد متى وعند بعضهم ما اذا ما صله كذا في كتاب بيان حقايق الحروف ومتى للوقت البهم في اصل للموضع كمن لا كان الفعل يلحقها جعل للشرط ولزم في باب الحارة وجزم بما مثل ان ولكن موقفا بمعنى الوقت فوق الطلاق في قوله متى انما اطلقك او ممتدا اطلقك فانت طالق عقيب البعير لوجود وقت ابطالها وكذا ومن ما يستعمل للشرط وقدم مباحثها في الفاظ العموم

للطلاق بالمكان فيلحقه كره ويصح كراهته في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يقر إذا الغاء ذكر المكال
بقوله أنت طالق شئت فبينت ان يقع في الحال كما في قوله أنت طالق خلت الدار لانا نفقه لما نفقه
العمل بالظرفين جعلنا ما يحار الحرف شرطاً لثبوتها في الابهام والاستعانة اولى من الالغاء ولا يقر
ان جعل بمنزلة ادا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما اذا ومنه وفيه رعاية معنى الطرفين لانا نفقه
ما جعلنا ما يحار المعنى شرطاً لثبوتها في الحال كما في قوله أنت طالق خلت الدار لانا نفقه لما نفقه
الفوائد الظاهرة في قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
الحق المذكور في قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
والتي طبعه وبين العلماء اختلاف في فصل منها ومدة من اللفظ لعلامة المذكور مطلقاً يثبت في المذكور ولا يثبت
عند اختلافه ولا يثبت في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
ولو ذكر بعلامة الثانية في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
اصل الوضع هو الحقيقة والكلام عند طلاق محمول على حقيقة واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين و
المسلمات لا يهملون قولهم المسلمين يثبت في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
وسبب نزول السورة لثبوتها في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
فلما كانت صيغة المذكور يثبت في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
عاقبة اصل السورة لثبوتها في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
في اصل الخلق وايد ما قلنا قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
فلنطبقه على ما ذكرنا في سبب نزول لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
وانما طعن الخصم في ذلك في قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
فكذلك اراد بالظهور البين لاكتشاف التام وبه اصر من الظاهر وفيه لا بد من تبيين من قبله وهو لا يستعمل
او بالعرف ليعرف النص والشرع واليه شجرة الميزان لا ان الشئ يثبت له لا في مورد التفتيش عليه في هذا
القسم في بيان وجوه الاستعمال وقبل لا حاشية الى هذا العبد لا ان لا اكتشاف يحصل بالتفتيش والتفتيش
كما حصل بكنه الاستعمال وعلى هذا يدخل النص في التعريف ولكن لا يدخل الطلاق او ليس
فيه الظهور البين بل هو الظهور واليه مال القاضي لا ما هو بوزن وشدة الاستعمال ولا اكتشاف يحصل بالتفتيش والتفتيش
مورد التفتيش **قوله** وحكم ان حكم النص في التعريف ولكن لا يدخل الطلاق او ليس
الكلام الذي امر الصريح مقام معناه الذي دل عليه معناه كان حقيقاً او حارصاً مستغنياً عن العزيم ان من
غير نظر الى ان الحكم اراد ذلك المعنى او يرد في اضاف الطلاق والعنا الى المحل فيما وجه اضافها بثبت
الحكم حتى لو قال يا صديق او غيبه وذكر يكون باقياً عايناً او يرد في اضاف الطلاق والعنا الى المحل فيما وجه اضافها بثبت
ان انت طالق او انت حرة يثبت الطلاق والعنا في اضاف الطلاق والعنا الى المحل فيما وجه اضافها بثبت
الى محله فله ذلك وبانه لا قضاء **قوله** واما الكناية فاستمر المراد ان يستمر بالاستعمال وقالي القاضي بوزن
كلامه وحده ما يستمر كناية فيدخل فيه المشكك والمشتبه وامثالهما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالته في
النفس **قوله** مثل الفاظ المضربان من مثلاً لا يبين اسم واسم لا يبدل الا في الضرر ولا يقر الفاظ المضربان
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط في ذلك الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نفقه لانا نفقه
ليستعملها المشكك بطريق الكناية فان الحكم اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلاً يعني هو لا انما كان يثبت في الاستعمال
وكما ان لا الفاظ الموضوع لا يكون حقيقة قبل استعمالها

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

تذكر هذا الضابط فيكون داخل في التعريف **قوله** وحكم ان حكم الكناية لا يجب العمل بها الا بالنسبة وما يقع
مقامها من لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
وكما يات لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
بطريق الحار لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقة مستمرة المراد والمعنى من ذلك لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
مستمرة على الب مع لان كل واحد من اصل اللان يعلم معنى البين والحد والنية وحدها ولكن باعتبار
معنى التردد فيها يتصل به من لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
او من جهة الكناية متناهية فسموها بذلك محاراً ولما لا يهاجم اصحح الى النية فاذا زال التردد
بنية الطلاق وجب العمل بموجبها من غير ان جعل كناية عن بصر في الطلاق ولذلك يقع بها البين كما يدل
عليه معانيها ومودعها على زيد بن ثابت **قوله** وقال ان في الواقع ما طلق رضى وهو مودعها
عمر وعبد الله بن مسعود **قوله** وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ان يقع فيه نوع واحد عند وقوع الطلاق فاما
ابقاع البيوت فليس من ولا يثبت وانما يقع في سقوط العدة او لغو الحمة الغليظة ولو لم يرد لعلو لان
ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجوع وذكره بعد الرجوع وذكر التلاوة وبيّن انها لا دخل
له بعد فثبت الطلاق الفاعل بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولا يثبت ابقاع البين عن
كانت هذه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
وبين فحكمنا الزوج الرجوع يملك البين لان لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
الطلاق انما صار ملكاً بالنكاح في الحقيقة الى التفتيش عن عهدة الكد وكذا بالطلاق ولا يابى جميعاً وكذا ملكه لا اعتبار
على رآه الملك وانما يملكه لا اعتبار عن عهدة الكد وكذا بالطلاق ولا يابى جميعاً وكذا ملكه لا اعتبار
عاهة بنفسها اذا صارون في العدة عن حقايقها فلو كان الواقع ما يواين وما استدلل بالحكم راجع الى ان لا دليل على
كون لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
واحدة وهذا استثناء من قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
البيوت باعتبار رد لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
ما كان احب عدة ما كد ولا انزله في قطع النكاح فلا يمكن ان جعل عاهة بنفسها لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
ثم اسم او اعتداد الدرام او اعتداد لا قراء اى حصى لا قراء فاذا نوى لا قراء ولا لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
بطريق لا قضا لان لا يتصور عدلاً في ان يستمر الطلاق فقدم الطلاق عليه فيكون محلاً لا قراء ولا قراء ولا قراء
فلما حاش الى اثبات وصف زائد وهو البيوت فيكون الواقع ما يواين ولا يقع اكثر من واحد وان نوى لما بينا وقبل
الرضع بطريق لا استعانة للطلاق فانه لا يمكن اثباته بطريق لا قضا اذ لا بد للتفتيش من ثبوت التفتيش ولا وجه للتفتيش
منها ومودعها لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
لا اعتداد في سعي الحكم لاسببه ولا يقر كيف حوزم استعانة الحكم لاسببه وقد انكرت في لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
اذ كان مختصاً بالاسبب حاشية استعانة من الطرفين بغير العدة والمعهدة لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
معقب للعدة او نفقه المراد من السبب العدة والطلاق عليه لوجوب العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة بوجوبه
الطلاق كما في الولد او اعتدت وكما بعد الوفاة والوفاة ليس بطلاق لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
حكم التكون واحداً الى ان يفرق بينهما بالطلاق فاوجب العدة لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
لا اعتداد لا قراء لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه
تصريح بما مودعها من العدة لان طبعها لا يكون للوطن وطلب الولد ويجعل ان يكون للزوج بزوج آخر فاحالة
الى النية فاذا وجدت النية بثبت الطلاق في بعد الوفاة انقضاء وقبل استعانة كما بينا في قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

قوله لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه لانا نفقه

هذا النص...

لنصح الكلام شرعا او عقلا لا لغو فيمكن ان يجعل منه المسألة بلا اقتضا...
ففي الحدود ثابت بدلالة العقل ايضا كما في قوله واسئل القوم **فصل** وكذا اذا قال انت طالق او طلقك ونوى
الثالث لا يصح ان لا يصح نيته عندنا خلافا لث في ان قوله طلقك يقتضي طلاقا لا يقتضي تحريك المنصوص عند
فيعمل نيته الثالث فيه كما لو صرح بـ ٢٠ قلنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلفظ ستة وذكرا لا المذكور وهو طالق نعت
المراة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل النعم لانه نعت فردو الغزو لا يحتمل العدة ولكن هذا وصف بالطلاق
فيقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدق ذلك يقتضي ايقاعا من الزور فثبت ان لا يتحقق هذا الوصف منه
صدقا وادان الطلاق ثابتا اقتضا فلا يعمل نيته النعم فيه ولا يبقا لاسم العاقل بدل على المصدر لانه يقتضي ان يكون نيته
النعم فيه كما في قوله انت الطلاق لا ما تقول ان لا العمل على طلاق قائم بالمراة وهو مصدر فلو قلعت المراة طلاقا لا على
طلاق قائم بالزور فيكون معنى التطبيق وانما يثبت صدق نية الطلاق في المراة والسبب في ذلك ان الطلاق الذي يلو
نصف الزور لا في الطلاق الذي هو وصف المراة لانه ثابت بحكم الاحتياط للزور فيه وكذا قوله طلقك موضوع على مثله
فيلزم مصدر ماضى لغا على مصدر في الى ان يثبت التطبيق ضرورة نية كماله الى ان لا التطبيق ان يكون موجودا في
الزمان لا يصح بنا في عليه كمن جعل انشا شرعا نصحي فلم يعمل نيته فيه لان المصدر الثالث به شرعي لا لغوي وهذا
بخلاف قوله طلقك فتسكت وانت باين حيث يصح نيته الثالث فيها اما في قوله طلقك فتسكت فان المصدر ثابت فيه لغويا اقتضا
لانه مختص من قوله افضل فعل التطبيق والمختص من الكلام والسؤال سواء وكان المصدر ثابتا لغويا وهو اسم الجنس يحتمل
الكل ولا يقتضي كسرا سببا واجبا سببا ويثبت كذا في عند عدم النية لتيقنه ما فان نوى الكل فعل نيته لانه يحتمل كماله
واما في قوله انت باين فنيته الثالث يعين احد نوعيه فيصح لان تعدل انت باين بتصل البيوتة بالكل ولا يبقا لاجها ان
انقطاع الى الكسر انقطاع يرجع الى الحل الى حل الحلية بان لا يبقا للمراة محلا للشك في حقه فثبت بطريق لا اقتضا
متنوعا في مقامه وان انت باين محتمل للبيوتة سببا انت البينونة الى المدة ونافعة فان اردت ان يكون كماله ثابت
في الثانية اقتضا وان اردت ان يكون في الثانية اقتضا دون سوا في عند عدم النية يثبت مطلق البيوتة فتعقبن
لا في ليقنه وهذا معنى قوله الشئ على اختلاف الترخيم اربيع نيته الثالث فيها ولكن على اختلاف الترخيم كما ذكرنا
فصل قوله التخصيص على الشئ باسم العلم اعلم ان عامة اصحابنا في قسموا دلالا للفظ الى منطوق ومفهوم
وقالوا دلالا للمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق جعلوا ما سبب نية ان واثارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا
دلالا للمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل النطق قسموا المفهوم الى مفهوما متوافقة وهو ان يكون المسكوت عنه متوافقا في
الحكم للمنطوق ويسمونه حوز الخطاب والخطاب ايضا وهو الذي سببه دلالا للنص الى مفهوما غير متوافقة وهو ان يكون
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بذكر فقال ابو بكر الوراق
وابو حنيفة والرواية وبعض الحنابلة ولا شعرة ان التخصيص على الشئ باسم العلم يوجب التخصيص وقطع
الشك بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شئ من
كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الدلالة سواء كان اسم الجنس واسم علم ولا يدل على
الصفة واستدلوا بقوله صلوا الي من لا يؤمن كما في الاصل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم
ومعنى ذلك ان الشئ مع الرجل امراته ثم يفرقون بالعداوة لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في
المراد بالاول الظهور وبالثاني التخصيص ومن السببية الى استعمال الى لاجل الاحتياط واجب سبب
النفي عندنا لا يقتضي سوا كان مقرونا بالعداوة لم يكن لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في
غير المسكن عندنا كذلك لان حكم النص في غير ثابت بالعلم لا بالنص وان عني بانه لا يثبت في غير المسكن لان النص في
فهو باطل لان النص يثبتا فكيف يوجب نفي او اثباتا الحكم فيما يثبتا ولم يبقا لان التخصيص لو كان موجبا لنفي الحكم

بوجه
هذا النص...

بوجه
اربع نيته الثالث فيها
ولكن على اختلاف الترخيم

فلا نصار فهو التخصيص
منه على استدلال
على نفي وجوب الاحتياط
بالاكتفاء بالعلم

ما وراء المنصوص
غير المنصوص

في غير ما ذكرنا كان التعليق للمنصوص باطلا لانه يكون ذلك قيا ساء مقابلة النص ومدايع الفناء على حوازل التعليق
ولا ان الله تعالى قال ولا تظلموا فيها فيكم في لا شئ من الحكم ولم يدل ذلك على اباية الظلم في غير ما ويجعل عن البطلان كان
يقول مدادا ان يمكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصوص الخبر الربو انما اذا كان محصورا فذلك يدل على نفي
الحكم في غير لان في ابي شاكم في غنى ابطال العدد المنصوص واد لا يجوز استدلال بقوله صلى الله عليه وسلم من غلب من الغنا
بقتل في الحل والحرم بلا جرم فان ذلك يدل على نفي الحكم مما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل على ذكرنا وذكر العدد ولي الحكم
بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلم النص لا بالعلم ولا بوجوب ذلك العدد
المنصوص وذكرنا في بعض النسخ لو كان التخصيص باسم العلم في غير المسكن كما زعم الحكم لكان يلزم من قوله تعالى رب زدني علما
ومجد رسول الله كذا في قوله طلاقا لانه يوجب بطلان ما عدا المذكور وبسبب محصوره فيه انما روجوه والعاية وان غير محد
ليس برسول وفيه انكار لانبيا المتقدمين وكل ذلك باطل فكما ما يؤيد من اليه **فصل** واستدلال من انكار
مدارج علم كلام الخ في بعض الاستدلال من انكار على اخصار الحكم على اخصار الحكم على الماء ان يمكن كما تقدم الحكم من
دلالا التخصيص على المعنوية المستقرة للجنس عند عدم المعهود الموجبة للاختصاص او بالزور في بعض الروايات
لا ما لا اس الى وفي بعضها انما الى من ان ذلك يوجب الحكم لا اتفاق لانه لا دل الدليل على وجوب
لا غنى من الحظر والتفاسير في اخصار فيها ورا ذلك ما يتعلق بالنفي على مدرك ان يثبت ان لا يجب
لا غنى بالاكسال لعدم الماء كمالا ثابت فيه تقديره لان الماء من يثبت عيانا ومن دلالا ان الماء الحنا
وتوارى الحنف لما كان سببا لزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعدد الوقوف علمه فيثبت ان
وجوب الاحتياط في الاكسال مضاف الى الماء ايضا وكان كذا متافقا فلا يحسد العلم وهذا معنى قوله الشئ
وعندنا ملوك كذا الى واما فائدة التخصيص فتعظم المذكور وتضيق على غير او ان يتأمل المستنبطون في علمه
النص فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لئلا يوجب الاحتياط وتوايه ويعد لا يحصل اذا ورد النص عاما
مثنيا ولا الجنس كذا وكذا شمس لا يمت **فصل** والحكم اذا اضيف الى الاضاف ان المعنى بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا من عدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعملنا في نفي حكمه مدونا بـ
بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فانه لو لا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا اذا اضيف بوصف خاص بان
كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يخص ببعض كعملة صلى الله عليه وسلم في العلم ان يمت ذكره فان اسم العلم عام
في جنسه ووصف السوم يقتضي بعضه لا بأكمله بخلاف قوله النبيون الذين سلوا من وصف بيع النبيين جميع
يدل على وجود الحكم عند وجوده على اتفاقا الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لو لم يجوز من ان يمت قوله الشئ في قوله
اي حركات في انك في كلامه الكتابية لفظا لشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان يمشي المحض اي ومن لم يملك زياره في ان يملك كمال الحرة في ملكك اياكم من ثيابكم المؤمنات اي فليكن يملكوه
من الاما المسلات والطول العضل والفتاة الشارب والشابة وبسبب العبد لا منه في وقاية وان كانا
كبيرين لانها لا يوقران توفيرا لكما رلرهما فانه تعالى لما علق حوازيك لانه بعد طول الحرة وقيد الغنيات
بالمؤمنات وجب ذلك عدم الحوازي عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز انك لامة المؤمنة عند وجود طول الحرة
ولا انك لامة الكنتية وان لم يوجد طول الحرة لقول الوصف **فصل** وحاصله الى اي وحاصله ما لا لا شئ
او حاصلي لا مريد الشان ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق لاسم كما ان لولا الشرط لثبت الحكم في
الحال فظهر الوصف اثره في الظاهر للشرط بالحق واعتبر انما اعتبار الشافعي في التعليق بالشرط على سبب
الحكم دون سبب وعندنا يمتع السبب عن لا يمتع على ما سببته موقوف التعليق بطريق الحكم دون السبب لان

سق
ابطال

هذا النص...

الحق ان نفي الوصف بالشرط
في وجود الحكم عند وجود
عند عدمه

قوله ان دخل الدار لا يؤثر في قوله انت شرط يمنع من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر
في حكمه يمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لا يبرى ان قوله انت شرط ثابت مع الشرط كما هو
ثابت بدون الشرط وهو على ما تقرر من نفسه كمن عدم حكمه لكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب
كانت حيل ولا حاشية كشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعترض بالتعليق الحسن فان التعليق
القيدي لا يؤثر في ثبوت الحكم الذي هو على السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط قبل التعليق والتخصيص
بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها ولا يمكن لو كرر ما فائدة والتعليق احاد الفناء والبقاء وتخصيصهم بغير فائدة
ممتنع فتخصيص شرط وتعليقه اولى **فصل** في ابطال شرط في تعليق الطلاق والعناق بالملك ان قال
لا جنبتيه ان تزوجتك فان طلق او قال ان تزوجت او قل ان اشتريت عبدا هو واد قال
لعبد العبد ان اشتريتك فان طلق او قال ان طلقا عند من لا يقع الطلاق والعناق عند الزوج والشرع
بذلك لان حال لا والسبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعتاق من وجود الملك في الحال لانه لا ينعقد
بدونه في شرط الملك في الحال فيقتضي السبب ثم ينشأ حكمه الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا الحال
عن الملك لغا كما لو قال لا جنبتيه ان دخلت الدار فان طلق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء
وجوز ان في رجم اسم التكفير بالمال قبل الحنث في كفارة البهيم بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
او كرم قبل الحنث حاشى عند لان البهيم سبب الكفارة ولذا نصت الكفارة اليها فيقال كفارة البهيم
لان الحنث بشرط لوجوده دائما وكما ان التعليق لا يغير في الكفارة اذ الكفارة هي حكمه وحاشى
مؤخر الحكم الى حين وجوده بغيره التام فيكون نفقته وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه
فيجوز ادائها خلاف الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عند لان المال لا يغير بالفعل فجاز ان
يتصرف المال بالوجوه ولا يثبت وجوب ادائه كما في الثمن المدخل فاما الصوم فلا يخل الفصل بين
وجوبه ووجوب ادائه لان الصوم افعال معلومة وادائه عين ذلك لا فاعال فادائه وجوب الاداء
الى رمان ووجوب ادائه لا لا اجاع علم ان اصل الوجوب منتف قبل ادائه فلا يجوز ادائه قبل الوجوب ولذا
لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الرقبة قبل الحول ومنه فائدة تعيين ادائه الكفارة بالمال
فصل وعندها التعليق بشرط الى ان اعلم اننا نقول اولا لان الوصف ملحق بشرط على الطلاق
بل الوصف قد يكون بمعنى العلم وهو على وجوه وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقا وهو في وجوه
وذلك لا يوجب عدمه عند عدم العلم بل لا ينافي ولذا جعل الشرط في رجم اسم وصف لا يمان في قوله ان يتك
المحصنات المتومات معتبرا في شرط الجوارح جعل طول الحرة الكفارة ما نفعنا عن جوارحها لانه لا يترك
على سبيل التثريب لاجل سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلم بان كان مؤثرا كما في قوله
تعال الزاني والربونان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الحد لا الوصف على عدم الحكم ايضا لان عدم
العلم لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذ لم يثبت اختصاصه بما فكذلك عدم الوصف الذي هو بمعنى العلم لا
يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل على عدم الحكم
عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن لا ينعقد الا
في حكمه وذلك لان التعليق ان الشرط وكل في السبب وهو قولنا انت شرط لاننا لم نذكره في وجوه
في ان بين سبب الحل فلم يتصل السبب بالحل فلم ينعقد سببا لانه جعل قوله انت شرط لائق جزاء الرضول
الدار والخاء عند ادخل الله ما هو متعلق بوجوه الشرط كما في قوله ان يكر مني اكر منك كان معلقا كرام
لكرام صاحبها وكان كرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك هنا لما جعل التعليق حرا للرضول كان التعليق

قوله انت شرط يمنع من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه يمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لا يبرى ان قوله انت شرط ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو على ما تقرر من نفسه كمن عدم حكمه لكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كانت حيل ولا حاشية كشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعترض بالتعليق الحسن فان التعليق القيدي لا يؤثر في ثبوت الحكم الذي هو على السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط قبل التعليق والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها ولا يمكن لو كرر ما فائدة والتعليق احاد الفناء والبقاء وتخصيصهم بغير فائدة ممتنع فتخصيص شرط وتعليقه اولى

قوله انت شرط يمنع من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه يمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لا يبرى ان قوله انت شرط ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو على ما تقرر من نفسه كمن عدم حكمه لكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كانت حيل ولا حاشية كشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعترض بالتعليق الحسن فان التعليق القيدي لا يؤثر في ثبوت الحكم الذي هو على السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط قبل التعليق والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها ولا يمكن لو كرر ما فائدة والتعليق احاد الفناء والبقاء وتخصيصهم بغير فائدة ممتنع فتخصيص شرط وتعليقه اولى

معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التعليق لا لعدم الشرط ولان الشرط ينعقد
من المتكامل فيؤثر فيها في اختيار المتكامل وهو التطبيق دون وقوع الطلاق لان وقوع الطلاق امر جبري لا اختيار
للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقوله انت شرط قد صار موجودا فلا وجه الى فعله معدوما بالتعليق لانه
لا يجعل قوله انت شرط معدوما ولكن يجعل التعليق ما يقاس وصوله الى الحل وذلك ما يقع من اعتقاد علمه لان
العلم الشرعي لا يصير علمه قبل وصوله الى الحل كما لا يصير علمه قبل تمامها وكان ينبغي ان بلغوا ما يتصل
بالحل لان وصوله الى الحل لما كان موجودا لوجود الشرط جعلنا ما صحى له خريصة ان يصير سببا حتى
لو علمه بشرط لا يبرى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت شرط ان شاء الله وبهيبين
هنا ان التعليق بشرط كما لم ينعقد وجود الشرط لانه قصد تجرأ في حال وجود الشرط فان قيل
اذا اعلق العاقل طلاقا امراته بالدخول ثم جسد فدخلت الدار بطلق وكو في هذه الى ان لا يقع فذلك
انما يصير كذا الكلام المعلق ثم جسد وجود الشرط وكذا الكلام كان محجيا منه والتخبر انما لا يصح
منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان تحت الكلام صحى شرعا على وجهه ايضا واذا ثبت انه
تجد حال وجود الشرط فبما هو للوقوع وجود الحل عند وجود الشرط وهذا بخلاف خبر شرط
الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يخلو لانه
من قبيل الاثبات ومن لا يخلو الخطر لانه يورث الى الغرار الذي هو حرام وفي فعله متعلقا بالشرط حرام تام
فكان العاقل ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشرط لولا ان الشرع
جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظرا كل المبتدع حال المحصن فيقتدر بقدر الضرورة ومن تنفذ جعله
دخلا على الحكم لان حكمه مما يخلو التاخير فكان في جعله دخلا على الحكم تعليقا للخطر مع حصول
المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعناق ونحوهما فيجوز التعليق بالشرط فوجب
ان يجعل الشرط دخلا على السبب اذ لو جعل دخلا على الحكم كان تعليقا مبرورا دون وجه ولا يصل
هو الحكم الى شيء وتقبل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات في ثبوت الشرط في البيع
فكل على ان اذ من المستعمل فيه فيقال بجعله على ان بالخيار ومنه الحكم وان كانت الشرط كمن غلا على
خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت ازررك ان تزوجت كنت معلقا بزارك بزيان صاحبك واذا قلت
ازورك على ان تزوجت كنت معلقا بزيان صاحبك بزيارته ويكون بزيارته ساقط على بزارته على هذا
اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق
الخيار بالبيع وثبوته فيتعقد البيع سابقا بثبت الخيار واد ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت
الحكم هو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع **فصل** والمطلق على ان العلم ان المطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هو من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قولنا ما المطلق
هو المتعدي للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفه
زايدة اما بالنفي او بالاثبات وهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ
الدال على الحقيقة مع التعدي للذات البهيم والخاص هو الدال عليها مع التعدي للذات المطلق ليس يتعرض
لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحابنا ان في رجم اسم لا فرق بين الخاص
والمطلق ثم المطلق محمول على القيدان يحكم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عندنا ان في
رجم اسم سواء كانا في جاذبه واحدة او في جاذبتين وذلك الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في جاذبه
واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد ناظ فلو كان المقيد اولى لاي برى انه حمل نصي لركون المطلق

قوله انت شرط يمنع من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه يمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لا يبرى ان قوله انت شرط ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو على ما تقرر من نفسه كمن عدم حكمه لكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كانت حيل ولا حاشية كشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعترض بالتعليق الحسن فان التعليق القيدي لا يؤثر في ثبوت الحكم الذي هو على السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط قبل التعليق والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها ولا يمكن لو كرر ما فائدة والتعليق احاد الفناء والبقاء وتخصيصهم بغير فائدة ممتنع فتخصيص شرط وتعليقه اولى

قوله انت شرط يمنع من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه يمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لا يبرى ان قوله انت شرط ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو على ما تقرر من نفسه كمن عدم حكمه لكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب كانت حيل ولا حاشية كشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعترض بالتعليق الحسن فان التعليق القيدي لا يؤثر في ثبوت الحكم الذي هو على السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط قبل التعليق والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها ولا يمكن لو كرر ما فائدة والتعليق احاد الفناء والبقاء وتخصيصهم بغير فائدة ممتنع فتخصيص شرط وتعليقه اولى

منه
في قوله
وغيره

عن صفه السوم اعني قوله صلى الله عليه وسلم في غيب من لا بل شاة على نصر المقيد وهو قوله عليه السلام
 في غيب من لا بل شاة وكذا نص الشاه اعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يقولون على الحق
 وهو قوله تعالى واستشهدوا وادى عدل منكم بالاجماع وكذا اذا كانا في حاد شين مثل كفاية القتل وسائر
 الكفارات فان الرقبة في كفاية القتل مقيدة بالايان بقوله تعالى فخير بين رقبته مؤمنه وفي كفاية الظهار
 واليهين غير مقيدة بالايان فاجوب صفة الايمان في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان في رقبات
 وصف غير محدد في شرط فوجب ان يكون عند عدمه لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها
 جبر واحد لان الكل خير في تكفير مشروط للشر والشر فالشرع لما قيد بالصفة الايمان في
 كفاية القتل لم يحدد من النقص الى الله تعالى بخصيص عبد مؤمن من عدل العبد به صار ذلك بياناً في سائر
 الكفارات لا يري ان يقيد لا يري بالرافق في الوضوء جعل تقيداً في التيمم لان كل واحد منها طهارة وكانا
 نظير **قوله** والطعام في اليهين الى آخره من اجوب عما يرد نقضاً على ان في رجم الله وموتان الطعام
 يقيد في كفاية القتل فلا على اليهين مع ان لكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة
 اليهين انما يقيد في القتل لان التقيد بين يدين لا يشاء ثابت بالاسم العلم وهو عشرين صكاً
 والتقصيص بالاسم العلم يوجب كفاية القتل ولا يوجب العدم عند العدم واذا ثبت
 العدم في محل المنصوص لا يمكن بعدية الى عين كان تعدية المعلوم حال وانما خص طعام اليهين لان طعام
 الظهار ثابت في القتل في احد قول الشافعي رحمه الله **قوله** وعندنا لا يحل المطلق الى احد من عندنا
 لا يحل المطلق على المقيد لانه في حاد شين ولا في حاد واحد بعد ان يكونا حكيمين ولا يفتقد الى يوم
 البعض ان المراد منه نفي الحكم بالكلية وان كانا في حكم واحد في حاد واحد فاق ذلك مخالف
 للروايات اجمع مثل رواية المتقدم وسائر الروايات وبسوط شيخنا سلام خواصه روى
 وبسوط شمس لا يمان والميزان وشري التاويلات وقوله وان كانا في حاد واحد بشر
 الى ان لا يحل في حاد شين الطريق لا ولي والدليل على ذلك قوله تعالى لا تقاتلوا من استبداكم
 نسوكم من سوال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه وكان في الرجوع الى
 المقيد ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام على مداهمته عنه فلا يجوز ولا ان لا يطلق امر مقصود
 كالقيد فان لا يطلق يقين عن توسع الامر وتسهيل على الخياط كما ان القيد يقين عن التصديق
 والتشديد فعند امكان العمل بهما لا حذر باطلاق لا إطلاق بالتقيد كما لا حذر عكسه ففي الحاد شين يمكن
 العمل بهما لانه ان يكون التوسع مقصوداً في حاد شين والتصديق مقصوداً في حاد واحد وكذا اذا كانا في حاد
 واحد بعد ان يكونا حكيمين لانه ان يكون التشديد مقصوداً في حكم والتسهيل مقصوداً في آخر في تلك
 الحاد فاما لو كانا في حكم واحد في حاد واحد فلا يمكن العمل بهما فوجب العمل ضرورة فلو كانا الصيام
 المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلث ايام على المقيد في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلث
 ايام متتابعات لان قراءة ما اشهرت من جازية الزيادة على كتاب الله تعالى اجمع المطلق والمقيد
 في حكم واحد في حاد واحد ومن كفاية اليهين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعاً وغير
 متتابع في حال واحدة ولانه لو لم يخل يلزم عليه ستة ايام ثلثة متتابعات وثلثة غير متتابعات
 بالقرائين وهو خلاف سراج فوجب العمل لا بما لا يوافق من قول الشافعي رحمه الله ان يكونا في حكم
 واحد الى الصيام **قوله** وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر
 وعبد مطلقاً وقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع ارجح

منه
في قوله
وغيره

منه
في قوله
وغيره

منه
في قوله
وغيره

العمل بها لانه لا مراعاة في الاسباب لا يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعدي شرعاً كما لمكفارة ثبتت
 بالبيع والبيعة والمعت وقوله لا اسم ان القيد بهذا الشرط جوب عن قوله القيد جازي بالشرط
 يعني قوله ان القيد بالوصف بهذا التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا وليس سلكنا ان كذلك
 فلا اسم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعي انما يقيد بالشرع ابتداء يعني
 الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لان عدم شئ يتحقق بناء على عدم احد لان العدم ليس
 بشئ في الحقيقة قبل الشرع وادام يكن العدم حكماً شرعياً لم يجز بعدية الى العبد وليس سلكنا ان القيد بهذا
 الشرط وانما يمكن بعدية لكن لا اسم لا استدلال به على غير لا اسم انما يقيد بالنفي في غير محل المنصوص
 استدلالاً به لا اذا انشئت في ثلثة بينها في المعنى الذي يعلق الحكم به واثبت ذلك بل المفارقة بيقين
 في السبب والحكم صوتاً ومعنى اما في الصوت فظاهر لان الظاهر واليهين غير القتل صوتاً وكذا معنى
 لان القتل غير حق كسائر الكليات فلا يكون من معى الحاد فانه كالمظهر واليهين واما في الحكم صوتاً
 فلان حكم القتل وجوب الجريد والصوم على الترتيب مقتصر عليها وحكم الظهار وجوب الجريد
 والصوم ولا طعام وهذا مفارق لاول وكذا حكم اليهين وجوب البرم الكفارة على تقدير الحنف باجداً لاشياء
 الثلثة ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في مذنب الحكمين في شرط لان الطعام
 موقوف في الظهار عند العجز والتحجير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليهين مع النقل الى الصوم عند
 العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم
 المماثلة وذكر في الاستدلال مداخل للقياس في مداهمته المسئلة من وجوب لان الحاد واحد كل منصوص عليها
 ولا يقاس بعضها على بعض والقياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا لان الحكم مما لا يعرف
 بالقياس من كالتقدير **قوله** فاما قيد لا سائمة الى آخره جواب عما يرد نقضاً علينا وموتان قيد لا سائمة
 ان في خصوص الزكوة قوله صلى الله عليه وسلم في غيب من لا بل شاة وفي اطلاق قوله في غيب من
 لا بل شاة والعدالة ان في خصوص الشاه مثل قوله واستشهدوا وادى عدل منكم مع اطلاق قوله واستشهدوا
 شهيدين من رجالكم يوجب نفي ما لا يطلق عندكم وقد انكرتم ذلك في قوله فاما قيد من سائمة والعدالة ان
 في خصوص الزكوة والشاه ان يوجب نفي الجواز بغيره عند بل سائمة الغزوة قوله صلى الله عليه وسلم ليس
 في العدول والحواسل وفي البقرة المشية صدقة وما روى عن علي رضي الله عنه في البقرة في كل ثلثين بيع وفي الار
 منه وليس في العدول شئ اوجب نفي الاطلاق ولا امر ما ثبت في سائمة الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها
 امنوا ان حاكم ما سق بيننا فتبينوا ان تقولوا فيه واطلبوا ابيان لا امر وانكشف الحقيق ولا تعذر واعلى قوله
 اوجب نفي الاطلاق **قوله** وقيل ان القرآن في النظم الى آخره قال بعض اهل النظر ان القرآن في النظم الى آخره
 الكلامين حرف الواو يوجب القرآن بينهما في الحكم خلافاً لاجتماع الفاعل وصورة ان الواو متى دخل بين جملتين
 تامتين فالجمله المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بالواو في قوله تعالى اتقوا الصلوة واتقوا
 الزكوة بسقوط الزكوة عن الصلوة بسقوط الصلوة عنه حكماً للثبوت وانه في الحكم والعطوف اذا كانا فاصلاً
 يشارك المعطوف عليه في الجزاء الحكم جميعاً بلا خلاف فتكون في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وتوجب العطف
 لا يشاركه وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعدياً عن الجزاء ركة المعطوف عليه في جزئه
 وحكم وكذا اذا كانا كل واحد من تامتين لا يري ان القرآن في كلام الناس يوجب تشاركه فان قوله ان وصلت
 الارافان طالق وعبد من المسلمين لا يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعاً بالشرط وان كانا تامتين فكذلك في كلام
 صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب التشارك في الحكم لان لا اصل في كل

منه
في قوله
وغيره

منه
في قوله
وغيره

كلام ان يشهد بنفسه وينفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل كلاما من كلاما واحدا وهو خلاف اصل فلا يصح
التمسك لاحد الضرورة ومن في الجدل لنا قصة لا افتقار الى الجرافة وجب غطها الشركة في الخبر ومقتضى الضرورة عدم
في بدل الجدل الكاملة فلا يثبت الشركة وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما وصفت **في** لا فيها يقتصر
اليه هذا كما استثنى من قوله ان عطف الجدل على الجدل لا يوجب الشركة او من قوله فانما بنفسه لا يوجب الشركة ان
اذ ان العطف بنفسه لا يوجب الشركة لا فيها يقتصر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدت صرقتا
وعبدت صرقتا ان كان تاما ايضا كقمتا نفس تعلقتا لانه عطف بولا الى ان غرضه تعلقت العتق بالشرط وبذكر
شرط على جهة فصلا ناقصا من حيث الغرض وقد عطف على العتق بالشرط فثبتت الشركة في التعليق
لافتقاره اليه فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التماس سبب بين الجمل شرط حتى لو قال
قابل ربي متطلق ودرجات الجمل ثلثون وكما في قوله في غاية الطول والقوة شبيها بالآدمي عند مسخه فدل ان
الفرق في النظر يوجب الفرقان في الحكم يحصل التماس سبب فليس لا ينكر ان التماس سبب من حيث
الكلام ولكن لا يثبت الحكم به فانه محتمل وبالحتم لا يثبت الحكم وعليه ينبغي كثير من مسائل علم المعاني ولكن
لا يصلح مثبت الحكم لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا الفرقان في النظر يوجب التماس سبب وهذا لا يوجب
لا شتما في الحكم لو اراد ان يكون التماس سبب بوجه آخر **فقد** والعام اذا فرغ من محذرة الجراء الى ان اعلم ان اللفظ
العام اذا ورد به على سبب خاص في عموم عند عامة العلل سواء كان السبب شواذا سببا او في
خاصة ومعنى التورود على سبب صدور عن عند عام او خاص ومعنى لا اختصاص بالسبب اقتصاص وعدم
تقديمه عنه وقال مالك واثبت في بعض سببه وذهب بعض العلل منهم ابو القريظ من اصحاب الحديث الى
ان السبب ان كان سؤال سببا لا يثبت وان كان وقوعه حادثا لا يثبت في الاجم من قال بالاختصاص مطلقا بان السبب
لما كان من الدماء انما لا يثبت لان السبب لا يثبت في وقوعه في العلل بالعلم فيجوز ان يكون عامما او
في ثقل السبب فائدة او لا فائدة له سوى لا يقتصر وقوعه على ثقله واثبت ان عامما لا يختص به
لان سبب العموم الى جميع ما دخل تحت مقتضى وقوعه من شرط الخلو ان يكون مطابقا للسؤال وذلك اذا
يكون عامما لانه لو كان عامما يصير ابتداء الكلام الصحيح من فرق بانث رخ اذا ابتداء ببيان الحكم وقادته فيل ان
عنه ما ظاهرا ان اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا استدل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام
ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن سؤال وهذا يقتضي قصره على مقتضى اللفظ العام ان لا يختص
باللفظ في كلام الشارح لان التمسك به دون السبب فيجوز اللفظ على عموم اذ لم يمنع عنه مانع
والسبب لا يصلح مانعا لانه لا يثبت في عموم المانع من المانع في ولا ان لو كان مانعا لكان تصريح الشارح
باجابة على العموم مع استثناء العدم وهو فاسد او ابطال دليل الاختصاص وهو خلاف اصل
كما ترى ان الصحيح والتابعين اعموا على اجراء النصوص الواردة مقتضى السبب على
عموما فان آية الظاهر نزلت في قوله وآية اللفظ نزلت في ميلال هي أمية لو في قوله العتق
وآية العتق نزلت في قوله عتقتا رضى الله عنها وآية السرة في سرة ردا صفوان او
او سرة الجن وقوله صلى الله عليه وسلم آياتا بفتح ففتح ففتح في سرة ميمونة
ولم يخصوا هذا العمومات بهذه الاسباب تعرفنا ان لا يخص سبب التورود واما
قوله السبب فثبت الحكم فصلا كما للعلل مع العلم فنقول لسبب الكلام في مثل
هذا السبب حتى لو كان السبب المتقول هو الذي كان الحكم متعلقا به وقوله من شرط
الجواب المطابق فليس ان اردتم بالشرط المطابق ان يكون مبرا

تتمتع به
السرايا في القلعة
كما يحوز خصيص
في بعض المزارع
في بعض المزارع

[illegible]

ينبغي الحال ويعتبر الريادة واعتبار
القيادة والاعتماد
الحال اولى

للمسألة فلا نقل السبب تخصيصه وعموم القسامين الآخر من ظاهر ان المصدر قد دل عليه الكلام بكونه افعلة
 في موضع النفي ولكن ذلك لا يخرج عن كلف ولاولى ان هذا يقسم لما يخص بالسبب لا يخص سواه كان عاما
 او خاصا وانما فصل الكلام لئلا يتبين محل النزاع وهو ان العام يخص بسببه **قوله** وصل الكلام المذكور
 الى اخره حكى عن بعض السلفاء في تخصيص العام لغرض المتكلم وحمل ذلك كما المذكور حتى قالوا الكلام المذكور
 للمدح والذم كقوله ان لا يبرارني نعيم وان العجائب لي حليم وكقوله والذين يكثرون الذنوب الفضة لا عموم له
 وابطلوا التعلق به في وجوب الركوة في الحائض وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكثر الذهب والفضة وليس
 المقصود به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دل على العموم وليس كذلك دلالتها على المدح والذم ما نفع عن
 دلالتها على العموم لانه لا منافاة فيهم كغيره **قوله** وصل الجمع الى اخره يدل على ان الجمع المضاف الى جماعة
 حكمه حصصه لجماعة في حق كل فرد قال لان حقيقة الكلام هذا فان المضاف الى جماعة صفة لكل واحد منهم
 قولاً بحقيقة الكلام لا يراه ان لا منافاة لو حصلت بصيغة المفرد ثبت في كل فرد الحكم الذي هو موجب تلك
 الصيغة كقوله لا يخرق اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد وهو مخرج من القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة
 الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الاحاد بالاحاد وكتاب الله
 سبحانه قال في وجوبها اصابهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمواد لذلك واحد جعل اصابه في اذنه لا في
 اذنان الجماعة واستغشوا ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبليل العموم ثيابهم
 ويكرهوا واهلهم ففهم من ذلك ان كل واحد ليس بوبه وركب دانه ولهذا قال بجدة الجمع اذا قاله لمرأتين
 له اذا ولدتما ولدان فانما طالعان فولدت كل واحد ولدا طلعتا وكذا اذا قال ان دخلتما بيتا فدخلت
 كل واحد منهما دارا فانها طالعان ولا شرط دخول كل واحد منهما في الدارين جميعا لما قلنا **قوله** وصل الامر
 باليس الى اخره احكيه العلماء يعني الذين قالوا بان موجب الامور الوجوب في حكم الامر والنهي في صفتها اي في
 المأمورية والمنهية عنه اذ لم يقصد الفد بامر او نهى فلهذا ساءلنا اصحابنا واصحاب السماع واصحاب الحديث الى
 ان الامر باليس منهى عنه ان كان له ضد واحد كما الامر بالايمان في غير الكفر وان كان له اضداد كما الامر بالقيام فان
 ضد التقوى والسجود والاضطجاع وكثيرا يكون منها عن كلها وقال بعضهم بكونها عن واحد منها عن غير
 واما النهي عن اليس فامر بصدقه ان كان له ضد واحد باتفاقهم كما نهى عن الكفر بالايمان وان كان له اضداد
 فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند جماعة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا
 بواحد منها عن غير عين هذا انما خلاف بين اهل السنة واما المعتزلة فقد استقوا على ان عين الامر لا تكون منها
 عن ضد وكذا النهي لا يكون امرا بصدقه المنهية عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منها اوجب حكما في ضد ما نسبنا اليه
 فذهب ابو حنيفة ومثله الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين
 وذهب بعضهم كاي الحسين وعند الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم بدله على حرمة ضده وقال
 بعضهم بصدقه ضده وقال بعض الفقهاء بدله على كرامته ضده ومخار المصنف في الفقيه لا يزيد وسمي الامر
 بسلام وصدور بسلام ومثله ان مقتضى كرامته ضده وذكر صاحب القواطع وسمي الامر بسلام واربو السلام
 وعبد القادر البغدادي لم يسله متصوره فما اذا كان الامر بوجوب الفور فاذا كان على التراخي فلا يلزم
 منه الطهور **الحق** العامة بان الامر بوجوب شيئا ربا بلغ الوجوه فكان ضرورية حرمة الترك
 الذي هو ضد والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي عن ضده حكمه ويسمى في ذلك ما كونه ضد واحد او

اضدادا فما النهي فلا عدام المنهية عنه ما بلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهية عنه الا ما ثبت
 منه فيكون النهي بصدقه وان كان له اضداد لا يمكن ان يحل امر اجمع الاضداد فان لم قال بعضهم اذ لم يحل
 امر اجمعها لا يمكن اثبات الامر بصدقه واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يحل امر
 بواحد منها عن غير وجه لانه لما اقضى امر بضد ضروريه يحل في حق كل واحد من الاضداد المنهية عنه الى ضد
 واحد ثبت الامر بضد واحد عن غير وجه والامر بدست في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتج
 المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الآخر صفة وبسوط معنى لان الامر للطلب والنهي للامتناع
 كان الامر نهيا عن ضده والعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او مباحل وان كل واحد منها ساكت عن غيره والسكوت
 في مثل هذا الموضع لا يصلح دلالة لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب كما ساوله الا بطريق التعليل
 لانه ساكت عنه فلهذا لا يدل على ثبوت له وهو التحريم كما لم ساوله كان اولى وذكرنا في المعين في التبره
 ان عندنا الامر باليس منهى عنه وعلى القلب لان كلام الله واحد وهو نفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان
 ما امر باليس منهى عنه وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله هذه العبارات وللامر صفة مخصوصة
 وكذا النهي فلا يصح ان يكون الامر نهيا ولا عكسه ولا سلك ان ضد المأمور به منهى عنه وضد المنهية عنه مأمور به
 فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى
 القلب ومنهم من يطلق ما سبق له من المصطلح **قوله** بان وجه حرمة الضد بما تمسكت به العامة الى انه
 قال لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضد ما اضف ضده ما اوجب فيما
 اضيف اليه ضروريه حكيم واختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد فلم يمكن اضافتها الى
 الصفة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصفة تدل على الحرمة وان لم يكن في منع جباة ومن احاد لعقطة
 الكرامة دون الحرمة قال سب هذا النوع من النهي وهو الثالث في ضم الامر اقل ما ثبت به اداورد مقصودا
 لان الثالث ضروريه الغير لا يكون على الثالث سعة مقصودا مثبت به الكرامة ووجه ما احاد الشرح في
 الكتاب ان النهي ثابت بالامر بطريق الضرورة والامتناع والضرورة مدع باثبات الكرامة دون الحرمة
قوله في معنى سنة واجبه اي سنة موكل به قربه الى الواجب قوله وفائدة هذا لاصل وهو ما ذكرنا ان الامر
 باليس بمعنى كرامته ضده ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر وانما ثبت التحريم ضروريه على ما سئلنا لم يقتصر
 اي لم يحل التحريم في الضد باثبات الامر في حق يفتقر الامر الى المأمور به فاذا لم يفتقر اي لم يفتقر الى اشتغال
 بالضد المأمور به كان لا اشتغال بالضد مكروما كما الامر بالقيام يعني في الصلوة ليس منهى عن التقوى بطريق
 الفضل حتى اذا قدمت قام لم يفسد صلواته بنفس التقوى لانه لم يفتقر الى المأمور به وهو القيام ولكنه يكره اي
 لكن التقوى يكره لان الامر بالقيام اقضى كرامته ضده ثم اعلم ان سياق هذا الكلام نزع الى ما ثبتت العامة
 في الصحيح لانهم بنوا حرمة الضد على قوت المأمور به ايضا كما بناء الشرح فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق
 لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق موقوف المأمور به بالاشتغال بضد في اي جز حصل من اجزاء
 الوقت فحكم بالاتفاق والواحد الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق ولا يحرم الضد الا عند
 نقص الوقت بالاتفاق لان الفتوى لا يحقق قبله ويكون مكروما على اختيار الشرح وسنفي لا يكون
 مكروما اذ لم يكن بالآخر مكروما فالامر المطلق فعلى التراخي كما الموسع وعلى الفور عند بعضهم كما مضى
 ولا يحرم الضد عندنا ويكره على اختيار الشرح وكان سفي ان لا يكون كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد
 لقوات المأمور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال شريح الله

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

وصياني عن الضحك كان مجامدا سريدا ولا يسل منه ما روى ان سبيكة الكذاب اخذ رجلين من اصحابه فقال لهما
ما تقول في محرم بال رسول الله قال لما يقول في قال انا اصرم فاعاد عليه فلما فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي صلى
اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدح بالحق اي اظهره فنهينا له ميتة الله اسبح عنه حتى قيل
كان اخذ بالعزيمة **قوله** واوطن الى ارض اكرم الصائم الى افطاره واوطن الى الفطر الى الفطر بخص له الافطار
ان حقه في نفسه يموت اصلا وحق الله يموت الى بدل وبوا القضا فله ان يقدم حتى نفسه وان صبر ولم يفطر
حتى قيل وهو صحيح يقيم كان ما جودا لان الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لا فامة حتى الله تعالى وفيه اظهار
الصلابة في الدين واعزاز لانه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قيل كان اثما لانه الله اعلم بما
الفطر فكونان آمن بالامتناع عن المباح حتى يموت كما لم يضره فصل المسته وكذا حكم الخناء على الاحرام
لان حتى صاحب الشرح لا يسقط بالاكراه **قوله** والما فيه كمال الغر اذا اكرم على الافطار بالغير رخص له
ذلك لرحمة الله في نفسه لان حتى عن لا يموت معنى لا يجبان بالافطار فاد اصاب حتى قيل كان سريدا لان
سبب الجرمه وهو ملك الغير وحكمه وهو حقه التفرض فان كان حرمه المالك لكان عصمة واحترامه
وذلك لا يحتل بالاكراه وكان في الصبر مقاما فرض الجهاد فكونا بالاكراه ذكر في اسلام في بعض كتبه وذكر
محمدا بن الحسن الملقب فان ان يعمل حتى يقتل كان ما جودا لان الله قد سماه لا سقيا دون ما سواه لانه لم
يجز منه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافطار الصلوة ونحوها وليس هذا في معنى
ملك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاكراه لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيد به وعلى هذا
تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جو عالم يكن اثما بل مثابا اخذ بالعزيمة لانه لو ترحص واكل
حب عليه الضمان **قوله** وبكر الخائف على نفسه الى ارضه بالغير فمات لم يرام بالصلوة ونحوها والناهي
عن المكر اذا حاف السلف على نفسه رخص له لنزول لانه لو اقدم لفور حقه صوم ومعنى ولو لم يكره
حق الله ب صوم لا معنى لان اعفاء حرمه البرك باق وان فعل فقتل كان ما جودا لان لا يرام بالمعروف
مريض مطلق والصبر عليه عزيمة وكان باذلا نفسه في اقامه حتى السرى لان القوم لما كانوا مسلمين معقدين
لوجوب ما يامرهم وحرمه ما ينههم عنه لا بد من تركه في قلوبهم ونزولوا لا يطهرون ذلك فكونا ما جودا
بخلاف الغازي اذا حمل على المسلمين لان قتله لا ينكره في باطنهم ولا في ظاهريهم فكونا بغيره في التهلكة
من غير ان يعمل له في اعزاز الدين في ايام وحكمه اي وحكم هذا النوع من الرخصة لانه اخذ بالعزيمة
اولى حتى لو صبر لم يكن شهيدا لما عصى **قوله** والما اي النوع الثاني من الرخصة الحقيقة ما استباح تمام
السبب اي السبب المحرم المحرم لحكمه تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فثبت لنسب السبب فان كانت
الرخصة حقيقة ورحمت لنسب الحكم متراجعا غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة
بكمال العزيمة **قوله** كما لمسا فرائد كفاظا والمسافر والمرضى الذين رخص لهم في الفطر فانه يستباح مع
تمام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهيد الشهادة ونحوه الخطاب العام كونهما وهو قول في شهيد
منهم السهر فليصميه ولهذا صح الاداء منها ما ان الحكم وهو صوب اداء الصوم وحرمه لا يطار براخي في
حقها الى اذراك على ان اتمام حتى لا يلزمها سلاما فالفدية قبل اذراكها لو ماتا فكانت العزيمة اذى حالها
في المكر على الصوم لان الحكم بفساد لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبني على هذه العزيمة
اذ في حال الرخصة المبني على العزيمة لا ولى في هذا الوجه اخذت شبهة بالمجاز لان الحكم لما تراخي
ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة ومعنى اباحه لا فطر رخصة فكان تشبيهها بالافطار نوعا من الرخصة

ذكر القوم
الحكم

فلم يكن رخصه حقيقة لان المجاز من خلافها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه **قوله**
وحكمه اي حكم هذا النوع لانه اخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولى لكامل حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار
عندنا حلما فالسابع لان السبب الموجب وهو شهيد الشهادة كان ثابتا بكمالها وبآخر الحكم بالاجل غير
ما ع من التحمل كالدين الموجب كان المؤقت للصوم عاملا لله في اداء الفرض والمترخص للفطر عاملا لنفسه
فما رجع الى المترفة فكان الاول اولى وترجى الرخصة معنى لم يقتض اليسر في الفطر بل في العزيمة نوعا من الرخصة
وهو يقتضي موافقة المسلمين فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحقيقة المعنى فيه
ان العزيمة كانت باقية باعتبارها وناخر حكمها الى زمان لا قامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال ان عمر
الا ان هذا ما خبر ثبت دفقا للمسا فروي في الصوم نوعا من الرخصة ايضا فالجبر ذلك المقصود بهذا اليسر فثبت
وكانت وكان اخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول احسن السامعي بان وجوب اداء الصوم لما تأخر اداها
عق من ايام اقصى ان لا يجوز الا قبله كما فانه اصحاب الظواهر لا يرون تركه في حق عدم الجواز للاحادثة الواردة
فيه فثبت اعتبار في حق افضلية الفطر ولما روي انه عليه السلام قال في المسافر رخص له بالفطر وان
صام وهو افضل له وبذا روي الله علم بالصوم حتى شك الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والحال
في الباب كثر **قوله** ما ان يضعفه الصوم استغنا من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذ اضيق الصوم كان
الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الاضطرار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قابلا
لنفسه من غير حصيل المقصود بالصوم وهو الارتيان لخدمة المولى فكان خلاف المشروع **قوله** واما ان توى
المجازنا وضع عنا من الرخص والاعمال التسمية بما خط عنا من الرخص والاعمال التي وجبت على قتلنا رخصة
بما كان لان ما لم يحجب علمنا ووجه على غيرنا كان السقوط في حقا تو سعه وتحققا بالنظر الى غيرنا فكونا اطلاق
اسم الرخصة تجوزا لا حقيقا والاضطرار لاعمال الشاقة والاحكام المقتضية كمثل النفس في التوبة وقطع الاعضا
الخائفة والاعمال الموائمة للزوم الجمل كذا في عين المعاد وروي عن ابي بصير في بني اسرائيل كان في عيش
اشيا كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلية وركعتهم
كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحديث غير لما ولم يكن صلواتهم جارية في غير المسجد وحرم عليهم الاكل في الصوم
بعد النوم وحرم عليهم الجمار بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامته يقولون قربانهم احتراقه بنار منور السماء
وحسناتهم كانت بواحد من اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح مكتوبا ويصلي على باب داره وعظما
كان بنو اسرائيل اذا قامت تصلى بسوا المسجود وغلوا ايديهم الى اعناقهم ورجعوا ثياب الرجل تروية
وحملوها طرف السلسلة ووثقوا الى السارية نفسه على العبادة هذه الامور رخص هذه الامور بغيرها
لنفس علم ورحمة عليهم **قوله** والنوع الرابع من الرخص ما سقط من العبادة باخراجه
السبب من كونها حبا للحكم في محل الرخصة مع كنف ذلك الساقط مشروعا في الجملة فثبت سقوط في محل الرخصة
اصلا كان نظير القسم الثالث وكان محاذ اذ ليس في مقابلة عزيمة فثبت ان السبب والحكم مشروعا في
الجملة اخذتها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على جهة الحقيقة
لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى ونسب هذا النوع
رخصة اسقاطا على معنى لنسب حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلوة المسافر رخصة اسقاط
عندنا وقال ان مع القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت بعض اربعا سواء قضا ما
في السفر وفي الحضر وفي قول له ان يقتضي في السفر ركعتين دون الحضر واحسن بقوله ثم واذ اضربتم

في هذا النوع من الرخصة
ما سقط من العبادة
بغيرها

حجس

ما لم يفر من الرخصة

ذكر القوم
الحكم

الموجب للاحكام بوالله بما لم يوجب الاشياء المحسوسة وخالقها بوالله ثم وصفه الاحكام بصفة خاصه
لا يجوز انصاف الغير به كصفه الخلق فكان في اصابه الاحكام الى الاسباب فطعمه عنه سبحانه وذلك لا يجوز
لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النقص علامة على الحكم في الفروع بحال الطهور احكامه عشرين واحتجته العامة
بان الله يعجز عن جعل شريع للعباد اسبابا باضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة بوالله سبحانه كما شرع لوجوب
القصاص والحدود اسبابا باضاف اليها والموجب بوالله تعالى وثبت ذلك باشارات النصوص من انكر جمع
الاسباب واضافها الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مقتضى اصل الشريعة ومن
انكر البعض واقر البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالبدل جاز اضافة
سائرهما ايضا بالبدل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله فاسد لاننا نعلم
الاسباب بوجوبها بذواتها اذ لا يحل ولا يلزم لاسصور لا مستقرض الطاعة لكن السبب ما كونه موجبا الى
الحكم وطريقا الى الله واضافته اليه لا يمنع من اضافته الى غيره ولا قولهم وجوب الفعل بالاجماع فعلمنا ان الخطاب
لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدونه واختلاف خبرنا من الله بل وجوب الصلوة على تمام وقت
الصلوة وعلى المحنونة المعنى عليه اذ لم يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء لغير الخطاب موضوع عنهم لفقد
اسلمه الخطاب وصوال العقل والتمييز وكذا الجنون اذ لم تستغرق شهر رمضان ولا غما والنوم وان اسعوا
لا يمنع وجوب الصوم حتى يكسب الفضا وهو معتد سبب الوجوب بالخطاب موضوع وكذا البركة على الصبي عمن
والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا بوجوب العشر صدقة الفطر عليه فعلمنا ان الوجوب في حقنا مضاف الى الاسباب
شرعا على الخطاب ولهذا جحد الصلوات والصيامات متكررة وليس كان الامر بالفعل لا معنى لذكرنا فعله لغير التكرار
سبب موجب تكرر واذا ثبت هذا فنقول وجوبه بالان الله به وصفه واسما به بايجابه ثم لا يرد عليه في الظاهر
حدث العالم نسيب العبد ثم حدث العالم بحصول سبب لوجوبه لانه يدل على الصنع والحدوث وما دلل على
الصانع والحدوث والله الشارح لغيره البعده يدل على البعده وانما المير تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
وفي رواية اخرى ان المركز السفلي يدل على الصانع العليم الخبير فكان العالم سببا لوجوب الامان على من هو اسفل من الانسان والجن
والملك لان الامان لا يصور وجوبه على غير الله اذ الحكم لا شئ بدونه لا يلية ولا وجود لمن هو اسفل على ما جرى الله
سبحانه والا والسبب لما رآه اذ انصور للمحدث ليركض غير محذرة من اوقات ولهذا قلنا لزاما للصبي العاقل
صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الامان مشروع عنه لا محذور شرعي ولا حق سببه في حقه
ووجوبه كونه وهو الصدوق وما اقرار عن معصية من قبل الله وهو الصبي العاقل الذي يباذله وحدايته الله في وجوب
القول بصحته وانما اصيلته فبلا لانه يحق عنه تبعا لابيويه سدا طريقه الفاضل زيدا وتبعه فاما المتقدمون
سبحانهم قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد مننا فالامان وحده شكركم النعمة الوجودية وقوة النطق
وكمال العقل والصلوة وحبب شكر النعمة الاعضا السليمة والصوم وحبب شكر النعمة اقتضا السهوات والاشتهاء
بها والركوة سكر النعمة المال والحب سكر النعمة الست فانه تعالى افاض الى نفسه وجعله ما عجز الخلق عن فعله
زنايته اذ اشكر هذه النعمة الى هذا الطريق قال صدر الاسلام وصاحب الشنوان وكذا وجوب الصلوة بايجابه الله
وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحرق اللام وبدونها قال تمام الصلوة لركوة
الشمس والسبب باللام اعوى وجوه الدلالة على علقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما قال في قوله
للمصلوة وتأتى للشقاء وقال اتخذ فلان الضيافة فلان اي سببه واما الاضافه في دفع اللام فاجماعهم على اضافه
منه الصلوات الى الاوقات فقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها ولا صلوة الاضافه لغيرها

وفي رواية اخرى ان المركز السفلي يدل على الصانع العليم الخبير فكان العالم سببا لوجوب الامان على من هو اسفل من الانسان والجن والملك لان الامان لا يصور وجوبه على غير الله اذ الحكم لا شئ بدونه لا يلية ولا وجود لمن هو اسفل على ما جرى الله سبحانه والا والسبب لما رآه اذ انصور للمحدث ليركض غير محذرة من اوقات ولهذا قلنا لزاما للصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الامان مشروع عنه لا محذور شرعي ولا حق سببه في حقه ووجوبه كونه وهو الصدوق وما اقرار عن معصية من قبل الله وهو الصبي العاقل الذي يباذله وحدايته الله في وجوب القول بصحته وانما اصيلته فبلا لانه يحق عنه تبعا لابيويه سدا طريقه الفاضل زيدا وتبعه فاما المتقدمون سبحانهم قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد مننا فالامان وحده شكركم النعمة الوجودية وقوة النطق وكمال العقل والصلوة وحبب شكر النعمة الاعضا السليمة والصوم وحبب شكر النعمة اقتضا السهوات والاشتهاء بها والركوة سكر النعمة المال والحب سكر النعمة الست فانه تعالى افاض الى نفسه وجعله ما عجز الخلق عن فعله زنايته اذ اشكر هذه النعمة الى هذا الطريق قال صدر الاسلام وصاحب الشنوان وكذا وجوب الصلوة بايجابه الله وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحرق اللام وبدونها قال تمام الصلوة لركوة الشمس والسبب باللام اعوى وجوه الدلالة على علقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما قال في قوله للمصلوة وتأتى للشقاء وقال اتخذ فلان الضيافة فلان اي سببه واما الاضافه في دفع اللام فاجماعهم على اضافه منه الصلوات الى الاوقات فقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها ولا صلوة الاضافه لغيرها

في قوله تعالى ولا صلوة الاضافه لغيرها

نما وصافه واخص لا اوصاف الوجوب لان معنى الشئ بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص فثبت انه سببها
ولهذا لا يجوز ادائها قبل الوقت وتكون في الوقت ويكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الركوة لكل المالك الذي لا يملك
بدليل الاضافه اليه فقال ركوة السماء وركوة مال التجارة وبضايف الوجوب بتضايف النصب في وقت واحد
وجوز تعجيله على المحل بتبديل بعد وجود النصاب وجوز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة
اليسر على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال تاميا ولا يما الا بمعنى الزمان فاقدم للمالك لا يستحق المال
لا شمله على الفصول الاربعه مقام الفاء وكذا سبب وجوب صوم رمضان امام شهر رمضان فان تعالى من شهد منكم
الشهر فليصمه اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه بضاف اليه ويكرر بتكرره ووجه الاداء
بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الملة الى ان السبب مطلق شهره حتى استوى
فيه الايام والليالي سمسكا بان الشهر اسم لجزء الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله السبب سببا لظاهر
فصله هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه لزم كان حقيقا في اول ليلة الشهر ثم جاز قبل ان
يصلح ومضى الشهر ويوحدون ثم افاق بلزمه القضاء وكذا الجنون اذ لا افاق في ليلة الشهر ثم جاز قبل ان
يصلح ثم افاق بعد مضي الشهر بلزمه الفضا وكذا انية اذ لا ينعى بعد وجود الدليل الاول في هذا كله دلل على ان
السبب مقدرة حقه بما شهد من الشهر في حال لاقاة وذهب الفاضل ابو اسحاق الى ان السبب
امام الشهر ومن المالك اي الجز الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله في اذ احل وقتا سببا
لعبادة فذلك كان سرف ذلك الوقت حتى يتكلى العبادة والعبادة في الاداء لا يجاز فانه صنع الله فلم يستقم الوقت
المعاني للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هي الامان دفن المالك والمواضع ككلام سمسكا لانه ليرى الليالي باعتبار
شرع الصوم في ايامها لا بداتها فكان تابعا او شرفا باعتبار اوقاف لقيام رمضان وكذا ما في شرف يحصل باعتدال
السببية وذلك يحصل بان يكون محلا لاداء سببه واما عدم سقوطه عن الجنون الذي لم يبق الا في جزء من الليلة طانه
اميل للوجوب مع الجنون لانه السبب استقط عنه عند تصاعف الواجبات دفعا للمرجح واعتبر المخرج في حق الصوم
ما يستغرق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واجوازاله في الليل فباستقرار الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا
الحكم فنرون تعذر اقرار الله بالاول اجزا الصوم لانه وقت نوم وعمله فاصمت الله في الليل تمام النية
المقترنة باول الصوم فنرون ولا فنرون فيما خففه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راس يومه وبلي عليه
اي يوم كفايته وبمحل ولا تمة مونة بولايته وحاصله لزاما راس بصفة المونة والولاية سبب لوجوب صدقة
الفطر عنها وعند الساجي السبب هو الوقت بدليل اضافته اليه فقال صدقة الفطر بدليل تكررها بكرر الوقت
رأس واحد وكذا بقوله لاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدقة جعلت مونة سرعهم والمونة
لا صلته بعلق بكونه مالك راسه ووليته وكذا الصدقة وكذا راس عمر لم يتحقق براسه مونة الراس بسبب المالكه
والولاية كذا راسه كذا في باباوار فاداء الصدقة في حق المراه ولان الزمان البالغ المقصود بحك الصدقة
على الزوج والاب ولز حد المونة واذا عرفت المونة بان كان للصغير مال حتى وحتت بعقته فيه لم
يحب صدقه على لزام الفضا عندنا حنفية واما يوسف ولز حد المونة والدليل عليه قوله علم ادوا عمن
تمونون وقوله علم ادوا عمن كل من عمن وبان ذلك لزم كونه عمن لا يتراعى الله عن السبي وتعدته منه فدل على
احد الوجهين بالاستقراء اما لزم كونها دخل عليه عن سببها فتخرج الحكم عنه كما قال اذ ركوة عن ماله اي
سببه وقال سمسكا كل وشرب اي بسببها فكون حنفية ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كونه لوجوبها
الحق عليه فوذي عنه كالدب حك على العالم بمحل العاقل عنه وبما لا يجوز الاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس

النصاب من الفداء

الشهر من الوجوب سبب وجوب الصوم في كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله في اذ احل وقتا سببا لعبادة فذلك كان سرف ذلك الوقت حتى يتكلى العبادة والعبادة في الاداء لا يجاز فانه صنع الله فلم يستقم الوقت المعاني للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هي الامان دفن المالك والمواضع ككلام سمسكا لانه ليرى الليالي باعتبار شرع الصوم في ايامها لا بداتها فكان تابعا او شرفا باعتبار اوقاف لقيام رمضان وكذا ما في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك يحصل بان يكون محلا لاداء سببه واما عدم سقوطه عن الجنون الذي لم يبق الا في جزء من الليلة طانه اميل للوجوب مع الجنون لانه السبب استقط عنه عند تصاعف الواجبات دفعا للمرجح واعتبر المخرج في حق الصوم ما يستغرق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واجوازاله في الليل فباستقرار الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم فنرون تعذر اقرار الله بالاول اجزا الصوم لانه وقت نوم وعمله فاصمت الله في الليل تمام النية المقترنة باول الصوم فنرون ولا فنرون فيما خففه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راس يومه وبلي عليه اي يوم كفايته وبمحل ولا تمة مونة بولايته وحاصله لزاما راس بصفة المونة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عنها وعند الساجي السبب هو الوقت بدليل اضافته اليه فقال صدقة الفطر بدليل تكررها بكرر الوقت رأس واحد وكذا بقوله لاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدقة جعلت مونة سرعهم والمونة لا صلته بعلق بكونه مالك راسه ووليته وكذا الصدقة وكذا راس عمر لم يتحقق براسه مونة الراس بسبب المالكه والولاية كذا راسه كذا في باباوار فاداء الصدقة في حق المراه ولان الزمان البالغ المقصود بحك الصدقة على الزوج والاب ولز حد المونة واذا عرفت المونة بان كان للصغير مال حتى وحتت بعقته فيه لم يحب صدقه على لزام الفضا عندنا حنفية واما يوسف ولز حد المونة والدليل عليه قوله علم ادوا عمن تمونون وقوله علم ادوا عمن كل من عمن وبان ذلك لزم كونه عمن لا يتراعى الله عن السبي وتعدته منه فدل على احد الوجهين بالاستقراء اما لزم كونها دخل عليه عن سببها فتخرج الحكم عنه كما قال اذ ركوة عن ماله اي سببه وقال سمسكا كل وشرب اي بسببها فكون حنفية ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كونه لوجوبها الحق عليه فوذي عنه كالدب حك على العالم بمحل العاقل عنه وبما لا يجوز الاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس

في قوله تعالى ولا صلوة الاضافه لغيرها

مختار من العبد

بما كان له فاسما تكليفه باليس في وسعه والكافة لا يراها قربة وهو ليس راديا لها والفقير لا يسأل عن الخراج
 فتعني لئلا يتراد الخراج الحكم عسبه وان ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما نفا عطف بتعد
 الراس في الوقت ذلك لئلا يتراد سبب والوقت شرط واما الخواص فتعني انها اصف الى الوقت فلما اضاف
 الله محاذيا اعتبارا انه زمان الوجوب فان الله يضاف الى الله بادي ملازمة فاما نفا عطف الوجوب فمضاف
 الراس فامر حقيقي لا يقتل الاستعانة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فالتضا عطف بمنزلة الحكم في كونه
 دليلا على السببية لان الحكم تحتل لئلا يتراد سبب والوقت شرط واما تكرار الوجوب فمكرر الوقت وليس سكر الوقت بل
 باعتبار تكرار الحاجة اذ المونة ابداسكر وجوبها بتكرار الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا
 جاء يوم الفطر حدثت الحاجة فمكرر الوجوب لاجله لا للوقت كتجدد الزكوة باعتبار وصفها وعند حلول
 الحول فمكرر الراس كالمكرر باعتبار وصف المونة كما في المال وكذا سبب وجوب الحج السنه لانه يضاف اليه قال
 تعالى والله على الناس حج السنه ولاضافة دليل السببية على ما سنبينه والوقت شرط الا اذا لم يسبب
 بدليله لا سبب الله ولا تكرر بتكرره وكذا سبب وجوب العشر لانه النامية حقيقة الخارج وسبب وجوب
 الخراج الارض النامية بالما العبدى وعند النامية سبب وجوب العشر الخارج ولا يتراد سبب وجوب الخراج
 حتى انها جميعا في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج وتكرر سكره ولهذا لا يجوز تجيله ولو كانت الارض
 موزعة لجاز تجيله كالمخرج ولما لئلا يتراد سبب الى الارض فقال عسر الارض ولا يتراد بوصف
 يقال ارض عسيرة والشئ يضاف الى سببه في الاصل وصف السبب حكمه وان العشر موزع الارض الى
 سبب بقاها لان العشر صرف الى الفقراء والمقاتلة اذ كانا فاقرا والصرع بالضعف كما قال عليه السلام انكم
 تنصرون لضعفائكم والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علما فتقوى لارضى في ايدي ملائكة المسلمين
 والاخرى فكان الصرف اليهم صرفا الى ارض وانفا على ما معنى فهذا هو معنى المونة في العشر وفيه حفي العباد
 لانه صرف الى الفقراء ولان الواحد جزاء الفداء قليل كثر كركوه سعلن مال النامي هذه الصفة فاشتمل
 على معنى العباد والمونة ولكن معنى المونة فيه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العباد تنوع باعتبار
 الوصف وهو الفداء واما الخواص فتعني سكر الواحد سكر الخارج قلنا تكرار الواحد عند تكرار الخراج باعتبار
 محذول الارض به تقديره لا باعتبار الخراج كما قلنا في النصاب الواحد سكر الوجوب سكر الحول وعرفه لم يكن
 السبب فلما لم يجز له قبل الخارج لان الخارج لما جعل معنى السبب لوصف العبدية في العشر كان التجيل
 قبله مفقوتا معنى العباد وبطلان له لا سبب له حصول المسبب بل السبب ويضيق فؤاده محضه وهو ليس
 كذلك وهذا عسر له فلا يجوز تجيله وبصر تجيله قبل الخارج كسبب الركوع في الاصل والحاصل قبل
 لاسانه كحلاف الخراج فان تجيله كوز لان الفاء معتد به بعد لا محققا والواحد عسر الخراج فصار مونة
 باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبه باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك لان لاسان الزراعة
 عمارة الارض واعراض عن الجهاد وصلح سببا للمدة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنع الكفار وهم
 وقد ذمهم الله في قوله واثاروا الارض وعمرها اكثر عمرها وقال علم اذ اتبعنا نعمت بالعين واتبعتم
 اذ نال البقر ذلهم وظلمت عليكم عدوكم وراى رسول الله سائر الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت
 قوم ما ذلوا ولما كان اصل الخراج على الكافر وهذا لا يبتدأ على المسلم وحاز النفا عليه باعتبار
 المونة ولهذا لا يجمع العشر للخراج في ارض واحدة لان كل واحد مونة وسببها لارض النامية وسبب
 لا يجب حكان محلفان قال علم لا يجمع في ارض مسلم وعشر خراج **قوله** والصلوة اي سبب وجوب الطهارة

سبب وجوب الخراج
 سبب وجوب العشر
 سبب وجوب الحج
 سبب وجوب الصوم
 سبب وجوب الزكاة
 سبب وجوب النسيئة
 سبب وجوب الفدية
 سبب وجوب الكفارة
 سبب وجوب الجعنة
 سبب وجوب النار
 سبب وجوب الجنة
 سبب وجوب الفردوس
 سبب وجوب النعيم
 سبب وجوب السعادة
 سبب وجوب النجاة
 سبب وجوب الخلافة
 سبب وجوب النبوة
 سبب وجوب الرسل
 سبب وجوب الانبياء
 سبب وجوب المرسلين
 سبب وجوب الصادقين
 سبب وجوب المجتهدين
 سبب وجوب العلماء
 سبب وجوب الحكماء
 سبب وجوب المشايخ
 سبب وجوب الفضلاء
 سبب وجوب السادة
 سبب وجوب النخبة
 سبب وجوب النخبة
 سبب وجوب النخبة

الصلوة واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقل سببه الحدث لقوله علم لا وضوء الا عند حدث وحرف غث
 مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله علم اذ واختلف في سبب وجوب الوضوء فقل سببه الحدث لقوله علم لا وضوء الا عند حدث وحرف غث
 الصلوة ولا معنى لقوله من يقول انه لا يجمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوب الحصول
 ولا مانه لا يجمع مع وجوبه والصحيح لئلا يتراد سبب وجوب الوضوء الصلوة اعني وجوبها وارادتها لانه يضاف الى المعلق
 شرعا وعرفا عال طهارة الصلوة ويجب وجوب الصلوة وسقط سقوطها ولا مانه لئلا يتراد سبب وجوب الوضوء سكر سكر الحدث
 بل سكر سكر الصلوة الا لئلا يتراد شرط وجوبه كالا استطاعة في الحج لان الغرض منه كسبيل صفه الطهارة لاجل
 الصلوة فاد اكانت هذه الصفة حاصلة لا يتراد السبب في ايجابه كاستيعاب لالعبد وسكر العون وطهارة
 الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب حصولها ولئلا يتراد سبب وكذا هذا **قوله** وتعلق بقا المقدور اي سبب
 شرعية المعاملات تعلق بقا المقدور بتعاطيه اي بما شرته بيان ذلك لئلا يتراد سبب خلق هذا العالم ودر بقاءه
 الى قيام الساعة وهذا البقا انما يكون بقا النفس وبقا الجنس بالتناسل وذلك باثبات الذكور لاثبات في مواضع
 الخرج وشبه له طريقا سادى له ما قد رآه تعالى من غير لئلا يتراد سبب فله وضياح وهو طريق لازمة واجب بلما
 شريعة في المراه لان في العال فله لوى السكرة ضا عا فان ثابته اشتبه سعدا احاطا لمونة عليه
 وليس للقم فوق كسب الكفريات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقا النفس الى اجله من عسر اصابة المال
 بعضهم من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من كسبه بالمال فشرع التمسك
 المال وهو التجار عن تراض لما في العال من الفساد والله لا يحب الفسار **قوله** لئلا يتراد سبب متعلق بقوله
 من العالم وقوله والصلوة سعلن بقوله والوقت وقوله والركوع سعلن بقوله ولكن المال وقوله والصلوة سعلن
 بقوله واما سهر مضاه وقوله وصدة المفطر سعلن بقوله والركوع سعلن بقوله ولكن المال وقوله والصلوة سعلن
 والصلوة وقوله والمعاملات سعلن بقوله وتعلق بها المقدور **قوله** واسباب العقوبات تعلق بقوله العلم لترسب
 العقوبات والحدود والكفريات ما يضاف اليها كالمقتضى للعقوبات والركوع سعلن بقوله ولكن المال وقوله والصلوة سعلن
 الكفر ولهذا يضاف اليه فقال خراج الراس او جزية الراس وتضاعف بعينه الراس وتكرر الخراج
 كترك الزكوة والزنا للمرجم والجلد والسهر للقطع وسر الخمر والقدح للحقة فانها شرع جزاء على الجنات
 وكانت الجنات هي الموت في ايجابها وكانت اسبابها وسبب وجوب الكفريات التي هي داس من العبد
 والعقوبة ما اضمنت الله من اكراد ايسر بين الخطر والاباحة سئل المفطر العبد في رمضان ذاق القتل الخطا
 وتسل الصبيد في حاله الاحرام واليمن المنعقد المقتضية بالحنث واما قلنا لئلا يتراد كفارات دابة من
 العباد والعقوبة لا بها سادى بما هو عباد كالصوم والاعمال والصدقة ولهذا كانت السنة بها سراط
 ونفوس اذ او ما الى من حيث علمه لعودها باحسان ولكنها لم يجب الاجزاة على افعال بوحدة العبدتها من
 الخطر كالحركة ولم يجب سدا على وجه التعظيم كسائر العبادات فكان في معنى العقوبة اذ العقوبة هي الى
 كسب جزاء على ارتكاب المحذور الذي يسحق المائمه واذ اكانت كذلك وجب ترك سببها مشتلا على صفة الخطر
 والاباحة لتكون معنى العباد مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر لان الاثر ابدى يكون
 على وقت الموت لذلك لا يصلح المحذور المحض كالمقتضى العبد واليمن المنعقد سببا لتمام الاقطار والعبد باح
 لما في فعل نفسه الذي هو موقوف له وتحظر رجس انه جنابة على الصوم وصلى سببا للكفارة ولا يلزم عليه الاقطار بالزنا
 والشر لان الزنا وشر الخمر ليسا بسببين لها بل لانه لو كان ناسيا لصومه لاحت الكفارة واما الموجب
 لكفارة الفطر وفطر رجس انه لما في فعل نفسه فكانت منه جهة الاباحة والاتاوب في حق هذه الجهة

سبب وجوب الخراج
 سبب وجوب العشر
 سبب وجوب الحج
 سبب وجوب الصوم
 سبب وجوب الزكاة
 سبب وجوب النسيئة
 سبب وجوب الفدية
 سبب وجوب الكفارة
 سبب وجوب الجعنة
 سبب وجوب النار
 سبب وجوب الجنة
 سبب وجوب الفردوس
 سبب وجوب النعيم
 سبب وجوب السعادة
 سبب وجوب النجاة
 سبب وجوب الخلافة
 سبب وجوب النبوة
 سبب وجوب الرسل
 سبب وجوب الانبياء
 سبب وجوب المرسلين
 سبب وجوب الصادقين
 سبب وجوب المجتهدين
 سبب وجوب العلماء
 سبب وجوب الحكماء
 سبب وجوب المشايخ
 سبب وجوب الفضلاء
 سبب وجوب السادة
 سبب وجوب النخبة
 سبب وجوب النخبة
 سبب وجوب النخبة

بين من كمل الاقطار الزا او شرب الخمر او وقع الامل وشرب الماء ولم يعتبر هذه السبعة في سقوط الحد لان الشبهة
الداين هي التي نور حلال في الزنا وسر الخمر هي ليست بهذه المثابة كذا قيل في ذكر الاسرار اذا زنى في رمضان فذكر
الزنا حرام في نفسه لا في الصوم وحرام لعنه وهو الصوم فوجب سبب كونه حراما في نفسه للحد وسبب المعنى الآخر
الكتفان لانه لما صار حراما لغنى بالنسبة الى الصوم لا بد من اخذ شيئا بالمباح هذه النسبة حثت لغيره
لم يكن لما كانت هذه الحزمة باسمه والكفارة معطوفة هذه الحزمة وكذلك العمل للخطا داير بين الخطر والاباحة
ايضا لانه حثت الصوم على الصييد او الى كافر وسوم بياض واعتبار نكر الثبوت او باعتبار المحل وهو محظور لانه
اصاب ادبيا معصوما يصلح سببا للكتفان وكذلك الاصطبياد سباحة الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون
مرددا بين الخطر والاباحة وكذا اجمع في اليمن المعقول الخطر والاباحة من جنس احدهما انها تعظم الله
وذلك مندوب ولهذا شرب في بيعة نصر الحى فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام في اي
منها عنها لقوله لا تجعلوا الله عرضة لآيديكم اي بذله في كل حي واطيل والشيا ان النبي صلى الله عليه وسلم
يحلف بها في الخصومات ويؤمنا شرعا فكانت مسأحة الا انها ما حرم الخطر باعتبار الحث فكانت دايرة بين الخطر
والاباحة على هذا يخرج سائر الكفارات **قوله** وانما تعرف السبب الى اخره اعلم ان السبب انما يعرف باضافة
الحكم لان الاصل باضافة اليه الى السبب لكون المضاف في السبب سببا للمضاف وحلا به كقولك كسب فلان اي
حدث بفعله واختياره وذلك لانه باضافة لما كانت موضوعه للمعبر كان الاصل فيها الاضافة الى اخفى
لحصول التمسك الكامل واحص الاشياء بالحكم سببها لانه بابت به فكانت الاضافة اليه اضافة
السرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فتشابه العلة التي يوجد الحكم عندها فكانت الاضافة اليه
بما اذا والمعتبر هو الحقيقة وبان ذلك لانه لا احصا من حصل بالعلو وتعلق الحكم بالسبب اقوى
من تعلقه بالسرط والطرف لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالسرط والظرف اتصال
المجاور ولا سلك في ذلك الا اتصالا لمقاابلة اتصال الثبوت في حكم العلم فكان اتصاله بالسبب تعلقه به
حقيقة واتصاله بالسرط مجازا فانضمت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاحصا من لانه حقيقة
اولا لان الاصل في شيء الكمال **قوله** كصدقة العطر وجهه الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط لما لم يشر
الراس وسبب البناء الست والعطر والاسلام سرطا للوجوب والله اعلم بالصواب تمت اقسام الكتاب
باب اقسام السنة بيان اقسام السنة انما احاد لفظ السنة وهو الخبر
لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة وقد اختلفوا في اقسام السنة فقال النبي واثقوا الله في ذلك
اختار لفظ السنة وهو الخبر **قوله** الاقسام التي سبقت ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المعنى
في السنة اعني ما قول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلغة
يخبر به هذه الاقسام ايضا لما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحقيقة اذ هي صريحة بالكتاب وسارة
في طرق الاتصال البناء فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما يستف
عليها فكان هذا الباب لسان ما يحقق بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذلك
اربع اقسام بالاستقراء الاولى في كسفه الاتصال والبناء في الحقيقة في الثالث في بيان محل الخبر
الذي جعل الخبر حجة فيه والراعي في بيان نفس الخبر وما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بدع
حقيقة الخبر فيقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الخالية والدلالات المعنوية
كما قال اخبرني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لبيان انهم اليه عند الاطلاق واحلف في تحريمه فقل لا

هذا هو الخبر
الذي هو الخبر
الذي هو الخبر

لا بد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم ضرور الموضع الذي يحسن منه الخروج ونفق منه ومن الموضع الذي
يحسن منه الامور ولا لزم من الحقائق مضمون ضرور لما كان كذلك وزد بان العلم الضروري بالتميزة بعد
معرفة ما قيل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل منه الصدق والكذب وقيل يدخله الصدق والكذب
وقيل يحمل الصدق والكذب ويخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلها الكذب ولا احتماله ونحوها والبعض
يؤثر كين من حكم منه بنسبه احدهما الى الاخر بنسبه خارجة بحسن السكوت عليها فيلحق بحسن
السكوت عليها يخرج المركبات الفيدية وقد بالنسبة الخارجية لا يخرج لا مروءة اذ المراد بالخارجية
ان يكون للملك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه لشرط بقية وبكذبها لشرط الفتنة وليس للمروءة
كذلك **قوله** القسم الاول الى اخره وهو كسفته الاتصال بين رسول الله عليه السلام على ثلاث مراتب اتصال
كامل بلا شبهة واتصال منه ضرب شبهة صورية واتصال منه شبهة صورية ومعنى اما الاول فالتواتر التواتر
لغة تتابع امور واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضهم في اثر بعض وتواتر عن
سبط ومنه قولهم جاوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعه فبيد بنفس العلم بصدقه
وقيد بنفسه بالخبر الذي يعرف صدق القائلين منه بالتواتر الزائد كجماعه واثق دليل العقل
او دل قوله الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على شرطه كثر الخبرين كثر منع صدور الكذب منهم على
سبل الاتفاق والمواضع وهو معنى قوله لا تقوم تواطؤهم اي توافقتهم على الكذب ولم يكونوا عالين
بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى عين كدليل العقل فان اصل الخبر لو اخبروا عن العلم لا يحصل العلم
خبرهم ولم يكونوا المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة والاستناد الى الحس وهذا معنى
قول السمع وكثير اوله كاخبره واوله كاخبره واوسطه كطرفيه واخبروا في اقل عدد حصل العلم معه وقيل يجوز
لان ما دونها يثبت شرعه وقيل اثني عشر بعد ثبوتها في اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يقد قولهم العلم لم
يكن حسبا لا احتياجه الى تواتره امره وقيل سبعون لقوله تعالى واحصا موسى يومه سبعين
رجلا ولا يخفى لزم من ذلك ان لا يكونوا كوا للنسبة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها
المطلوب مضطربة اذ ما عرفت يفرض به حصول العلم لقوم الا يمكن لزم من حصول العلم به لآخرين
وللاولين في واقعه اخبري ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما احتلف بل الصحيح انه غير
مختص في علمه بخصيص وضابطه ما حصل العلم عنه بمحصل العلم الضروري يستدل على العدد الذي هو
كامل عند الله تعالى وقد توافوا على الاخبار والدليل على انه غير مختص انما يتقطع حصول العلم بخبر
المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصله لفظ المتشتركي شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف
فهو فقوله لا يسمون تواطؤهم وقوله ويرد هذا الحد شتر كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله
لا يحصى عدد من شرطه خروج عدد المخبرين عن الاحصا وهو مذنب قوم لا مكان التواطؤ
اذا كانوا محضين وعند الجمهور ليس شرط فان الحجج واما الشرح انما اشار الى هذا لانه اقطع لا يمكن
عنه او الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محضين وكان الشرح انما اشار الى هذا لانه اقطع لا يمكن
واظهر في الالتزام على الخصم لانه شرط حقيقة لما ذكرنا كقول القائلين بغير المتواتر نقل القول والصلوات
الحسن واعلاد الركعات وقادير الزكوات وكذا ذلك **قوله** وانه وحسب علم القائلين بخبر المتواتر
نوحسب علم القائلين كالعيان وهو مذنب جمهور العقلاء وذنب السمنية وهم قوم مزبذبة الاوثان

باب

هذا هو الخبر
الذي هو الخبر
الذي هو الخبر

باب

بسم الله الرحمن الرحيم

والبرائة ومن قوم منكرى الرسالة يارض من ان لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل حجتنا
وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الشيعي من ان لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل حجتنا
ان جانب الصدق يتخرج بحيث نظرت اليه العلوب فوق ما يظن بالظن ولكن لا ينبغي فيه توكيد الكذب
والعلط وهذا القول باطل لانه يودي الى الكفر فان الانما ومحتاجاتهم لا شئت خصوصا في زماننا لما بالقل
في لا شئت العلم بنبوته وهذا كفر محض من الجمهور اذ خلفوا فلسفتهم الى انه يوجبها ضروريا ومن بعض المعتزلة
وابو بكر الداني صاحب السامعي الى انه يوجب على استدلالنا احسن من ان يحصل العلم به يقينا بان
المقارن صرحا بالاحاد وحرك كل واحد محتمل للكذب حاله الافراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد
الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حاله الاجتماع انقلب الحار متمسكا وموكل احسن من ان يحصل العلم به يقينا بان
الكذب كاخبار المحسوس زادت اليه من صلبه عليه اللام احسن من ان يحصل العلم به يقينا بان
بوصفه بوجه علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمواهب من العلم بالحال
بالحس والكان مكانه ونحوه من العقول والموتور المتواتر ان يكون صدقا او كذبا ولا يكون كذبا لانه اما السمع
اتفاقا او بالتدبير او للمواصفة منهم عليه او للبراهين دعاء الله والهدى فاسد لان صدور الكذب اعم من جملة
مع اختلاف اماكنهم لا يصور عادة وكذا التلذذ لان اجتماع كونه العقل صادقا عنه وداعيا
الى الصدق وعدم دعوته الهوى والطبع انه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة
وكذا الثالث لان كثرتهم واحلافهم مانع عن المواصفة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرتبة
وهذا الداعي لا يصور بسهولة في الحاجة العظيمة واذ لم يكن كذبا يتعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما
كذا في الممران وقد كثر كلام محمد الدين الرازي ان فوج باب الاستدلال في من المسلم يقضي الى طول الكلام ويزداد
بذلك اسكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة
ومن البين لكل عاقل ان العلم بوجهه كونه محتمل عليه اللام اظهر من علمه بصحة الاستدلال في من المسلم
والتمسك بالدليل الخفي مع وجه الدليل الظاهر عرجا بين فبني ان حصول العلم به ضروري والشك في الضرورة
باطل احسن من ان يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وموجودة
فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبر جماعة لا حاصل لهم على
التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا
فيه وحت احلفوا فيه علم انه مكتسب احسن من ان يوجب علما استدلاليا لا يحصل فيه كذب
من اجل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل واحد يعلم في صفة اباه وامه بالخبر كما يعلمها بعد البلوغ
انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية يحصل عن راسد لا عن حجة
العالم وبوحدة الضرورة من ركب لف فيه انما خالف لخط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضروري بخالف
لزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد منه من ترتيب المقدمات فلما كان
لزم من ترتيبها كونه القضية الحاصلة بها نظرية لان صورة الريب ممكنة في كل ضروري في اظهر الضرورة
كقولنا الله اما ان يكون اما لا يكون يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان
فممع انصاف الله الواحد بها قال الله اما لا يكون واما لا يكون فكذلك لان امكان صورة الريب لا يكون
كنز العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المقضية
اليه واما اخبار زادت اليه اللعن فتحييل كله ما روى انه ادخل نواجم الفرس في بطنه قايما واداه

معد ذلك في خاصة الملك وسواك شئ وصغار قومه دون كياهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك الوجه
والاختراع الا لئلا يترك الملك لما رأى شهابه تابعه على التزوير وكان العلم به لفظة الماسل الصحة الدليل
وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحلاف فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصطفى فانه ينظر من بعد ولا يبال
فيه عادة لان الطبلع تنفر عنه مع ان الهبة به يتغير ايضا من كنهه الاشتباه فغفونا لئلا نتوازل في تحقيق
صلبه ولين سلما ان التواتر قد وجد في كل رجل وصلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبهه به كالبين
الله ولكن شبه لهم وذلك جابر استندراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله به فانهم لا يؤمنون فكان
محملا مع ان الرواه اصل تحت وعداوة فولد دليل الاختراع فلم شئت المتواتر عقله قوله او يكون
انقضاء فيه شبهه الى احو المسهور اسم الخبر كان في الاحاد في الاصل في القرن الاول وبصوره القامه
م البشر في القرن الثاني حتى روت جماعه لا يصوروا طوقهم على الكذب ومن ثلثته العلماء بقوله الاعتبار
للاشهر في القرن الثالث والسادس الى بعد من عامه اخبار الاحاد اشتهرت في من القرون
ولا يسع مشهوره ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صوره ولما ثلثته
الاته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كانوا غير المتواتر واما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض
اصحاب السامعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعه واصحابنا انه ثبت به علم
اليقين كما للمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة واليه ذهب بعض اصحاب السامعي وقال عيسى بن
ايان واصحابنا انه يوجب علما طائفة لا علم يقين فكان ذلك المتواتر فوق الواحد حتى جاز الزيادة
على كتاب الله تعالى الى من تعذر التسليم وان لم يكن التسليم به غلطقا ومو اختار القاضي الى زبد وسمى
براهمه ونحو الاسلام وعامة المساهرين قال ابو اليسر جليل الاختلاف راجع الى الكفر بعقد الفريز الاول
كفر جاحده وعند الفريز الثاني لا كفر ونسب سمرانه لا كفر جاحده بالاساق والله اشرف في
الممران ايضا فعلى هذا لا يظهر ان الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان السامعي
لما اجمعوا على قبوله ثبت صدقه لانه لا يسمون اصحابهم على القبول لا يتعين حان الصدق في الرواه
ولهذا سمي العلم الثالث استدلاليا لانه لا كفر جاحده لان ان كان لا يودي الى كذب الرسول
عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عده لا يصوروا اتفاقهم على الكذب وانما يودي الى تخطئة العلماء في
القبول وانما هم لعدم السامعي كونه عن الرسول عده السامعي وخطيبتهم ليست بكفر بل هي بدعة
وضلال بخلاف المتواتر فان ان كان يودي الى كذبه عليه السلام لانه كما لم يسمع من فيه وجه قول الفريق
الاخر في الرواه في الاصل لم يلفوا احد التواتر فبني شبهة لا محالة ولهذا لم كفر جاحده ولا يمكن اعتبار
منه الشهادة في سقوط العمل به لان الشهادة الثابتة في الخبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشهادة
لا يوثق في اسقاط العمل بهذه فيجب اعتبارها في حق العلم فلا شئت به اليقين ولكن شئت علم طائفة
تقريب من الظن الذي حصل خبر الواحد ولهذا يجوز الزيادة به على الكتاب من زيادة الرجم في حق المحصن
بقوله عليه السلام الشيب بالثيب جلد ما به ورجم بالحجارة وبرجمه عليه السلام ما عزا والمسح على الخفين
كحدث المغيرة وغيره والتابع في صوم كفارة الثمين بقرائة اربع مئة قصاص عليه ايام متتابعات على قوله
الرازيه والرازي فاجلدا وقوله به وارجلكم وقوله عز اسمع قصاص عليه ايام متتابعات على قوله
وليس ما ذكرنا من قبل المحصن لان من شرطه عندنا ان يكون المحصن مثل المحصن منه في القوة وان
يكون مصلا لا متواخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله او يكون ايضا لانه شبهة صوره ومعنى خبر الواحد

رضي الله عنهم وارضاهم

طول صحبتهم فكيف يكون مودا خلاصهم **قوله** كوا بصره بن معبد بن عبيد بن جعبد بن قيس بن كعب نزل
بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روي لزيد بن جلال بن خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام
لن يعيد ولم يعمل هذا الحديث لان العباس الصم برده وسواك مخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث
م رواته من هذا المجهول على حقه اوجه ان روي عنه السلف وسعدا وصحة وعملوا به او سكتوا عن الرد
بعد ما بلغهم روايته صار حديثه من حديث السلف لان السلف اسلفوا وعملوا به ولا يمتنعون بالتقصير
في امر الدين فليقبلوا دلالة انه صحيح عندهم انه مروي عن رسول الله في السكوت في موضع الحاجة الاعلى
وجه الرضا بالمسموع والمروي كان سكوتهم عن الرد دليل القبول لم يرووه ولا يروونه ولا يروونه في قبوله
اي في صحة حديثه مع نقل الثقة عنه وموافقا لوجه الثالث فكل ذلك يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين
صار كانه يرواه عنه مثل حديث معقل بن سنان بن اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد فمأذون في ان يرويه
شيل عن تزوج امرأة ولم يسم لها من احق مات عنها فلم يجب شرارها وكان السائل يتوعد اليه فاحسنه
فيه يروي فان يرووا في الله وان يك خطا من ابن ام عبد ادى لها من مثل فليأكلوا ولا يسلطوا في مقام
معقل بن سنان وابو الجراح صاحب رايه الاشجع بن ريث بن غطفان في نزول في بيت واسن في الجمعة
مثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مروي في خبره بذلك بن معبد وقبل حديثه ورواه على
رضي الله عنه فقال ما صنع يقول اعزاني بوالى على عقبه حسنها الميراث لا مهر لها في القياس الذي عنده
ومولوا المعقود عليه عا لها سالما فلا يستوجب بمقامه عوضا لما لو طلقها قبل الدخول لها وجعل القياس
اول رواية هذا المجهول وقيل بانه مروي عنه في رواية كمال بن عوف الراوي ولم يروها الرجل حتى حلفه ولما
اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل السامع هذا القسم لانه خالف القياس **قوله** ولم يروها الرجل حتى حلفه ولما
حدثه ولم يروها من السلف الا الرد وموافقا لوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لا تقايم على رده
وسمي هذا النوع منكرا واستنكرا لان اسلف الحديث والفق لم يعرفوا صحته ولا كمال حديث فاطمة بنت قيس اجبرت
ان لا زوجها طلعا ملها ولم يقض النبي لها النفقة والسكنى فرد عمر وقال لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا
يقول امره لا تدرى اصدقت ام كذبت اخفقت ام نسيت فالحسن بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة
نبينا العباس الصم فانه مات بالكتاب والسنة ادلوا كان المراد عن النص لئلا ينقض ويرفع السنة
القياس على الجاهل والمعتدة عن طلاق رحي جامع الاحتباس والنفقة جزا الاحتباس وذكر الطحاوي
في شرح الآثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من ديارهن ومن رزقهن ما كان عليهن من قبل الله
يقول لها النفقة والسكنى ورواه ايضا عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم عن رسول الله
ابن المسيب والنخعي والثوري ورواه في خبره عن الصحابة ولم ينكر ذلك عليه السلام احد من حديثه
عندهم فلم يجر العمل به **قوله** وان كان لم يظهر في السلف لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منهم في ذلك قبول لم يظهر
من بعد وموافقا لوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف القياس لان مكان في الصلاة
الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من عليه العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر
ان دافعي البكر ترجح جانب الصدق في خبره وهو العمل به لان الوجوه شرعا لا ثبت عمل هذا الطريق الضعيف كذا ذكرنا
شمس الامم فاما رواية مثل المجهول في زماننا فلا يقبل فاما يتأيد بقبول العدول لقلبه الفسق على اهل هذا
الزمان فان قيل لافوا فوق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم اساسا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدة جواز اضافته الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث **قوله**

بما جعل الجهر الى آخره قوله العقل يورى في بدن الادنى وقيل يحمله الرأس وقيل يحمله القلب بغيره اي بذلك

و اما جعل الجهر الى آخره قوله العقل يورى في بدن الادنى وقيل يحمله الرأس وقيل يحمله القلب بغيره اي بذلك
النور انما سماه نورا لان النور هو الطاهر المظهر وكذا العقل بدن المنهية للبصير التي هي عن الباطن
وقوله سماء به مستند الى الظرف وهو الجوار والمجور والجليل لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي
اليه الى حيث وفي قيد ركة الى المطلوب وفي يتأمله الى القلب معنى استاء على القلب بنور العقل
محتش شتى الله ذلك الخواص وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا
ابصر شيا سقم لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء وضع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله لربانيه
لا محالة ذا حيوة وقلة وعلم الى سائر اوصافه التي لا يد للبنايته واما شرط العقل لان الخبر كلام
والكلام في العرف صون وفي ان سظم من حروف محناه ومعنى ويول مدرك على مدلول والى لالة على المعنى لا
توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان لمجرد الصور الحروف
لما يقع ولا يوجد المعنى غير عقل الا يرى لزم الطيور قد يسم حروف منظومه ويسم ذلك لحنا لا كلاما لعدم
صدورها عن غيب وعقل وهذا لا يحسن سجد السلاوة بقرأة البعيا عند اكثر المحققين يعرفون معنى الكلام في
الشامد ما يكون محمرا من اساء الاعلام والتميز الذي يتم الكلام لا يكون بعد العقل ولذلك شرطناه في الخبر
لكونه كلاما **قوله** والشرط الكامل منه الى آخره اعلم ان العقل معلوم فينا جيلته ثم يحدث شيا فشيئا وهو متفاوت
بقسمة الله وتقديره فعلى الشرع الاحكام بادي درجات كماله واعتداله واقم البلوغ الذي هو دليل عليه مقام
تيسير اعلمنا والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقام الحجة على العقل ولم يقبل
الصبي والمعتدة لان الشرع لما لم يجعلها وليا في مالها نقصان عقلها ففي موالدين اولي ولا يلزم عليه العبد فاقبل
روايته وان لم يقوض احسن لان ذلك حتى المولى لا للنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع وهو كبره ان
روايه الصبي اذا كان مميزا وتوقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول
مع حكيم الراي فكذلك هذا الا ترى ان اسلف قبا قبلوا اخبار من عمر تحول قبله وهو يوسف بن اربع عشرة سنة
ولم ينكر عليهم رسول الله والا صحح موالا لان المحمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم
انه رجع الى رواية صبي ولا في غالب احواله الذم واللعب والمساخنة والمساملة فمعتبر ما يوافق غالب
من حاله احتياط في امر الرواية واما اسلف قبا فالصحيح ان الذي اتاهم النبي او كان من عمر بالغ بوسيد لان
ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغ وسد اذا كان السامع والرواية قبل البلوغ ولو كان السامع
قبل البلوغ والرواية بعد يقبل خلافا لاقولم اذا خلا في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا الا
يرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذلك الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة
على قول خبر بن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من اجداد الصحابة عن غير فرق بعد ما علموه وقد
اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول روايتهم ما يحلوه
في الصبا بعد البلوغ ثم قبل اقل من يصير الصبي فيها اسلفا لاجل اربع سنين والاصح ان لا يقدر وكذا الحكم
اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة **قوله** والضبط فكذا ضبط
السنة لغة حفظه بالجزم وسنة الا ضبط للذي يكتل يدنه وضبط الخبر سماعه كما في سماعه ان يرويه عنه
المعنى وقيل بكنيته عليه ويدرك مجلس السماع من روى الى اخره فان الرجل قد يروي الى المجلس وقد يروي من صدره
الكلام منه ما يخفى على السامع فيروي به عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه
الذي ارد به معنى معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه بهذا مجوده اي حفظ الكلام بهذا الطريقة

من حظه بان يكون الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ لم يحفظه ذلك الكلام بان يعمل بحجبه ويذكره بلسانه فان
 العمل المذكور بورثان النسيان على سائر الظن نفسه بان لا يعتمد على ما في لسانه ولا تسامح في حظه
 بل يذكره دائما عند رايه في نفسه ان اذا تركت المذكره نسيته اذ الحزن سوء الظن الى حين ادائه متعلق
 بالثبات عليه ولهذا كان من سوره اذ اروي حديثا اخذ به الزهري وحلف فرائضه يرتعد باعتبار
 سوء الظن نفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا الضبط نوعان
 ضبط لفظ الحداث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيح مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الخطة بالخطة
 مثل عمل بالرفع او بالنصب لم ينعناه على تقدير الرفع بيع الخطة بالخطة وعلى تقدير النصب بيعوا الخطة بالخطة
 وبهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني ان يرفع الى هذه الجمله ضبط معناه فقها وشرعا مثل ان يعلم ان حكم
 هذا الحديث وهو وجوب المساواه متعلق بالقدور والجنس مثلا وان يعلم ان قوله عليه السلام
 لا يعصى الا امرى وهو غضبان متعلق بشغل القلب وبهذا الضبط اي ضبط معناه اللغوي والشرعي الكامل
 من النوعين ولهذا قصرت روايه من لم يعرف باللفظ عن روايه الفقيه وشرح روايه الفقيه عليه
 لغوات كمال الضبط في غير الفقيه وكس يقبل خبر غير الفقيه لوجوه اصل الضبط ولم يقبل خبر اشتد غفلته
 خلقه بان كان سهوه ونسيانه اغلب او ساهله ومجازفه وان وافق القياس لغوات اصل الضبط والمسا
 الذي لا اخذ في الامور بالحزم والمجازفة المكمل من غير خبرية وتيقظ فارتضى **قوله** والعدالة العدالة لغة
 ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان عادلا اي مستقيما السيرة في الحكم والحق وفي الشريعة عبا ره
 عن استقامه السيرة والدين وضد ما للفسق وهو الخروج عن الحد الذي مله وحاصله يرجع الى هبة
 راسخة في النفس تجلبها على ملازمة التقوى والمروءة حمعا في نوعان قاصر وموفا بثب نظام الامام
 واعتدال العقل بالبلوغ لانها يحملانه على الاستقامة ونزجانه عن غير ما ظاهرا وبهذه العدالة لا يصح
 الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو موافق النفس فانه الاصل من العقل وانه دافع الى
 العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجهين وجه فترقه الصدق في خبره بنى الوجوه والعدم
 من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة وهو ان يكون متجنباً عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب
 كبيرة سطر عبد الله وكذا الواصر على صغره وسد ما من النوع الثاني من العدالة ولهذا لم يقبل خبر الفاسق
 والمستور الذي لم يعرف عدالة ولا فقه في زمانه اما لو ارتكب صغيرة ولم يصرفها الى سبيل
 عدالة لا يخرج عن حشع الصغائر متعدداً فانه من المعصوم لا يخرج عن زلة فاشترط التحريم جميعها
 سدا لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفو او اجتناب
 الحكم في الكبائر مروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه والامام انه قال الكبار سبغ الاشرار بالله وقتل النفس
 وقد المحصنة والفرار من الرخف والسعي والكل مال اليقيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحكام في الحرام
 اي العلم في الست الحرام وروى ابو بصير مع ذلك اكل الربوا وعصى على انه اصاب في ذلك السرقه وشر الحزن
 وقبل ما خصه الشارع بالذكر هو كبيرة **قوله** والاسلام اما شرط الاسلام لان الباب الذي
 والكافر سابع فيما يهدم الدين لانه يعلم بان ثبوت صحة الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه ولهذا رقت
 شهادته الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بثبوت من المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره
 من الوالدين من غير ان يوجد منه فلا يكتفى بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع
 الثاني وهو ما ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله به كما هو اسمائه وصفاته والاقرار بما يكتبه

البهر بالضم تابم

حرمة القضاء

لا تبايعوا

ورسله واليوم الآخر وقد رخصه وشرع مراده وقبول احكامه الا ان يظهر اما ربه خواقنه الصلوة
 وابتاء الزكوة واكل ذبحتنا في شريط البيان للكمال وتكون له منزلة البيان منه في الحكم كمال ايمانه **قوله**
 والشرط منه السان اجمالا سدا ربه لما قال بعض المشايخ لنزدكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي كمال الاسلام
 بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا
 ولنا اشتراط الوصف على التفصيل لصحة الاسلام متعذرا لان معرفة الخلق باوصاف الله بمتفاوتة
 واكرههم لا يتدرون على ذلك فيشترط للكمال ما لا يورث الى الحرج وهو ان يصدق وتتم اجمالا بما يجب
 الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف لا عراي لذي
 شهيرة ونية الهلاك عن ذكر الجمل دون التفصيل حيث قال اشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله تعالى
 نعم فقال الله اكبر كفى على المسلمين احدهم وحين سألته جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام
 تعلم للناس معالم الدين بين موعظه السلام على سبيل الاجمال **قوله** فلهذا اي فلاجل ان الاسلام
 والعدالة والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم السلام والفاقد لعدم العدالة
 وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته اما خلقه او ساهله لعدم الضبط
 وقبل خبر لا اعمى المحدث في القذف والمراة والعبد لو حووه الشرا لا ربه ولكن لم يعمل شهادته لان الشهادة
 توقفت على معان أخر لا يشترط في الخبر اما الاعمى لان الشرط في الشهادة الاشارة والقصر الى المشاهدة
 وذا لا يحصل بالعمى اما العبد والمراة والمحدث في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
 والرفق بعدم الولاية اصلا وبالاثرة بعض الولاية وكذا حد القذف ايضا وروى الحسن عن ابي
 حنيفة ان المحدث في القذف لا يكون مقبولا روايته لانه محكوم بكذبه بالنقص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله
 هم الكاذبون وفي طائفة المذهب مبول الرواية بعد التوبة فان ابا بكر يستقبل الخبر وقد اقيم عليه الحد
 ولم تستغل احد نطلب الخارج في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد اقام قبله خلاف الشهادة بان ردت
 الشهادة من تمام حجة سب ذلك بالنقص ثم القاب من القسوق والكذب يعمل روايه الا التاب من الكذب
 متقدرا في حديث رسول الله فانه لا يعمل روايته اذا وان حسنت توبته كذا ذكر احد من حنبل والشيخ
 البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع الحديث **قوله** والبايع
 في الاقطاع اي القسم السام من الاقسام الاربعة المحتصة بالنس في الاقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
قوله اما الظاهر اي قوله واما الباطن اي الاقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلافا لتقييد
 لغة وسمى هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم العمل بذكر الواسطة التي سن الراوي والمروي عنه وهو
 في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي منه ومن الرسول مفعول فالرسول الله كذا كما كان يعمل
 سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابراهم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين
 الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر بابا بن من قال ابو بصير هذا سمع مسطعا عندهم فان ترك واحد فهو
 المسبب بالتفصيل عندهم والكل سمع ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة اقسام ما ارسله الصحابة
 وهو مقبول بالاجماع حمله بروايتهم على السماع اذ الاصل منهم السماع لحقن الصحة لاجتماع الا اذا خرجوا
 بالرواية عن الغرض عن السماع انه قال حمراسلهم بقوله الا ان اعلم الله ارسله كذا في الحديث والبايع
 ما ارسله القرون السابعة والثالث فحجه عندها وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احاديث الروايتين
 عنه واكثر المسلمين وعند اصل الظاهر وحامد مذهب الحنابلة لا يعمل اصلا وقال الساجي لا يقبل

خبر

النوع

اور

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

مسل

اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة فان صحح او قول صحاح او ملقته الامة بالقبول او عرف حال المرسل
انه لا يروى ممن فقه علة رجحاله او غير ما او اشرك في ارساله عدل ثقتان شرط ان يكون صحيحا محله
او من اتصاله بوجه اخر بان اسند غير مرسله او اسند مرسله مرة اخرى ولهذا قبلت مراسيل سعيد
ابن المسيب لانه تبعها فوجدتها مساندة مسند قبول المرسل بان الخبر انما كوجه باعتماد او صفة
الراوي ولا طريق لغيرها اذ كان الراوي غير معلوم فادام ذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا بأوصافه
فصحق انقطاع الخبر عن الرسول فلا كوجه ولا معنى لقول مرسله رواه العدل بعد له وان لم يذكر
اسمه لان طريق معرفة الحرج والتعديل الاحتجاج وقد يكون الواحد عدلا عن انسان بجر وحاح عند غير
ما يقف منه على كان الاخر لا يعق عليه والمعتبر عدلته عند المروي له وكف بحمل رواية العدل
تعد يلا وقد روى واحد ثنا وقد عاين محمد بن الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان واقفا كذا
وروى شعبه وسفيان عن جابر الخفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت
الكذب من جابر وروى الساجي عن ابراهيم بن محمد بن ابي اسلمى وكان قد يئارا فضيا ورضي بالكذب وروى
ما لي عن عبد الكريم بن ابي ابيته البصري ممن تكلموا منه وروى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عثمان وعبد الله بن
المختار وغيرهم من الجرحين في لا يمكن ان يحمل الا رسال تغديلا للمروي عنه بخلاف اذا اسند وموكل
لانه يمكن للمروي له ان يتامل منه فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا سمع عن غيره مسند قبله بالاجماع
والدليل المعقول اما الاجماع في وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول روايتهم عن عتاس وارس عمر والنوال
ان بشر وغيرهم من احاديث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او يحسن انهم روى
عن رسول الله بواسطة او غير واسطة فصلا لم يرد ذلك اجماعا منهم على قوله ولا يقال مرسلا لرسول الله
سلم لثبوت عدالتهم وطعاما الكلام في مراسيل بعدهم لانا نقول لا فرق بين العدل والتابعي لان
العدل لا يصدق عليه ما لا يصدق على غيره مسند اذا كان الا رسال مرسلا ووجه التابعين مرسلا
العدل لا يصدق عليه ما لا يصدق على غيره مسند اذا كان الا رسال مرسلا ووجه التابعين مرسلا
ان راجح وسعد بن القيس والسجعي والنفخي وان العالي والحسن واثابهم فانهم كانوا
رسولون ولا ينطق بهم الا العدل والماء ان العلماء من لدن رسول الله الى نكنا كانوا يرسلون عن غيرهم
وامتناع ومثلا والكتب منها ولم يرو عن احد من الامة الا كعادتهم فكان ذلك اجماعا منهم على قوله واما
بن زيد بن ثابت و**ابو** مسند المعقول هو ان العدل اذا وضع الطريق الا اتصال واستبان له الاسناد ارسلا اعتكافا على صحته وادام تفحص
سليم بن عبد الرحمن و له الامر نسب المروي الى سمع منه ليحمله ما يحل عنه ويضييق الطعن اليه عند ظهور رايته قال الحسن بن
عبيد بن جابر مسند قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر واذا كان كذلك
عتبهم سليمان بن يسار وجب قبول ارساله جملا لا مرسلا على الوجه المعتاد الا يرى انه لو اسند الى عمر قبل اسناده ولا ينطق به
الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبع عقوبته من النار كان اولى
والبالك ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكوفي ويقول من قبل روايته مسندا يقبل مرسلا للمعنى
الذي يتنا وقال ابن ابيان لا يعمل لان الزمان زمان الفسق وفشوا الكذب شهاده الرسول فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما روى اسند مثل محمد بن الحسن واما ما من
المشهورين بمسارسله وقبل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة مالم يعرف منه الرواية عن
عدل ومرسل من كان بعدهم ليس حجة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن عدل والرابع ما ارسل ووجه اسند
من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله اختلفوا فيه قال بعض اسئل الحديث انه مرسلا

العدل لا يصدق عليه ما لا يصدق على غيره
ان راجح وسعد بن القيس والسجعي والنفخي وان العالي والحسن واثابهم فانهم كانوا
رسولون ولا ينطق بهم الا العدل والماء ان العلماء من لدن رسول الله الى نكنا كانوا يرسلون عن غيرهم
وامتناع ومثلا والكتب منها ولم يرو عن احد من الامة الا كعادتهم فكان ذلك اجماعا منهم على قوله واما
بن زيد بن ثابت و**ابو** مسند المعقول هو ان العدل اذا وضع الطريق الا اتصال واستبان له الاسناد ارسلا اعتكافا على صحته وادام تفحص
سليم بن عبد الرحمن و له الامر نسب المروي الى سمع منه ليحمله ما يحل عنه ويضييق الطعن اليه عند ظهور رايته قال الحسن بن
عبيد بن جابر مسند قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر واذا كان كذلك
عتبهم سليمان بن يسار وجب قبول ارساله جملا لا مرسلا على الوجه المعتاد الا يرى انه لو اسند الى عمر قبل اسناده ولا ينطق به
الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبع عقوبته من النار كان اولى
والبالك ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكوفي ويقول من قبل روايته مسندا يقبل مرسلا للمعنى
الذي يتنا وقال ابن ابيان لا يعمل لان الزمان زمان الفسق وفشوا الكذب شهاده الرسول فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما روى اسند مثل محمد بن الحسن واما ما من
المشهورين بمسارسله وقبل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة مالم يعرف منه الرواية عن
عدل ومرسل من كان بعدهم ليس حجة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن عدل والرابع ما ارسل ووجه اسند
من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله اختلفوا فيه قال بعض اسئل الحديث انه مرسلا

قال

لان حصة الارسل عن القبول فثبتت مع ايضا احتياطا وعامة على انه حجة لان المرسل سالت عن حال الراوي
والمسند ناطق والتسكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حدث لا نكاح المولي ورواه اسرائيل بن يوسف
مسند وسفيان الثوري مرسل مسند واما الباطن الى اخره القسم الماء الى نقط
الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في الناقلة لغوات بعض شرايطه التي ذكرنا في العدالة والسلام
والضبط والعقل والماء انقطاع بالمعارضة وموانعها من الخبر دليل اقوى منه عن ثبوت حجة
فينقطع معنى ضرره اما الاقل فثقل خيرا كافر فانه لا يقبل لعدوانه في امور الدين وكذلك في طهارة الماء
ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما خبر بنجاسة الماء فالأفضل ان يريق الماء ثم يتم
ولا يكون الصلوة بالتيتم قبل الا راقه لانه لا عبرة في باب الدين اصلا متى مجرد عليه الظن ولا يجوز له
الصلوة بالنسج مع وجود الماء بخلاف خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق
في الاخبار لطهارة الماء فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالأولى ان يريق الماء ثم يتم
تتم فان لم يريق الماء جازت صلوة ولم يخطئ به صاحب الهوى فان المخار عندنا ان لا يقبل روايته وانما
الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب
دفع الى القول فلا يوثق من حديث رسول الله واما قليا سعادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى
انما وقع فيه لتعمقه الا يرون انهم من عظم الذين حتى جعله كفرا ودايمه عن الكذب فلم يكن
نعمه الكذب في سعادته بخلاف الخطأ بيه وبهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء الشهادة
زورا لموافقهم على مخالفتهم وقيل يعقدون السجادة لمن خلف عندهم انه يحق فيمكن منهم الكذب
في شهادتهم الهوى ميلان النفس الى ما ستلذ به من الشهوات فخرعوا عنه الشرع وجبروا الفاسق
لنفسه في الدين اصلا ولو احرى بنجاسة الماء وطهارة محل الطعام والشراب وحرمة تحم السامع
راية في ذلك فان وقع في قلبه صدقة فعله ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ ان
رواية كح تحكم الراي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارة لا يكل واحد من ديني والصحيح
هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارة امر خاص يعرف من جهة لا من جهة غيره فكان
مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة ولا كذلك رواية
فان في العدول من الرواه كثره وهم غنية فلا يصار الى روايته اصلا غير ان الضرر في حل الطعام غير
لازمه لان العمل لا يصلح لمن لم يحمل مسقة هذا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري اليه بخلاف
خبره في الهدايا والوكالات وهو ما من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعمال على خبره من غير
مخبر ضم التحري اليه لان الضرورة ثم يسكون الهاء لازمه كثره وجود ما ولا يوجد في كل موضع عدل
رجح اليه ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر واعتبرنا خبره مطلقا منها ولحق خبر المستور وهو
الذي لم يعرف عدلته ولا فقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عدلته في
روايه الحسن عن اخيه المستور كعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارة وروايه الاخبار
لثبوت العدالة ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وسكنا نقل عن عمر وسدا
تعديل صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولى بتعديل المذكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب
لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته مالم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في
القضاء قبل ظهور عدلته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدلته لحدث عباد بن كثران في

هذا الحديث لا يروى ممن فقه علة رجحاله او غير ما او اشرك في ارساله عدل ثقتان شرط ان يكون صحيحا محله
او من اتصاله بوجه اخر بان اسند غير مرسله او اسند مرسله مرة اخرى ولهذا قبلت مراسيل سعيد
ابن المسيب لانه تبعها فوجدتها مساندة مسند قبول المرسل بان الخبر انما كوجه باعتماد او صفة
الراوي ولا طريق لغيرها اذ كان الراوي غير معلوم فادام ذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا بأوصافه
فصحق انقطاع الخبر عن الرسول فلا كوجه ولا معنى لقول مرسله رواه العدل بعد له وان لم يذكر
اسمه لان طريق معرفة الحرج والتعديل الاحتجاج وقد يكون الواحد عدلا عن انسان بجر وحاح عند غير
ما يقف منه على كان الاخر لا يعق عليه والمعتبر عدلته عند المروي له وكف بحمل رواية العدل
تعد يلا وقد روى واحد ثنا وقد عاين محمد بن الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان واقفا كذا
وروى شعبه وسفيان عن جابر الخفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت
الكذب من جابر وروى الساجي عن ابراهيم بن محمد بن ابي اسلمى وكان قد يئارا فضيا ورضي بالكذب وروى
ما لي عن عبد الكريم بن ابي ابيته البصري ممن تكلموا منه وروى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عثمان وعبد الله بن
المختار وغيرهم من الجرحين في لا يمكن ان يحمل الا رسال تغديلا للمروي عنه بخلاف اذا اسند وموكل
لانه يمكن للمروي له ان يتامل منه فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا سمع عن غيره مسند قبله بالاجماع
والدليل المعقول اما الاجماع في وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول روايتهم عن عتاس وارس عمر والنوال
ان بشر وغيرهم من احاديث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او يحسن انهم روى
عن رسول الله بواسطة او غير واسطة فصلا لم يرد ذلك اجماعا منهم على قوله ولا يقال مرسلا لرسول الله
سلم لثبوت عدالتهم وطعاما الكلام في مراسيل بعدهم لانا نقول لا فرق بين العدل والتابعي لان
العدل لا يصدق عليه ما لا يصدق على غيره مسند اذا كان الا رسال مرسلا ووجه التابعين مرسلا
العدل لا يصدق عليه ما لا يصدق على غيره مسند اذا كان الا رسال مرسلا ووجه التابعين مرسلا
ان راجح وسعد بن القيس والسجعي والنفخي وان العالي والحسن واثابهم فانهم كانوا
رسولون ولا ينطق بهم الا العدل والماء ان العلماء من لدن رسول الله الى نكنا كانوا يرسلون عن غيرهم
وامتناع ومثلا والكتب منها ولم يرو عن احد من الامة الا كعادتهم فكان ذلك اجماعا منهم على قوله واما
بن زيد بن ثابت و**ابو** مسند المعقول هو ان العدل اذا وضع الطريق الا اتصال واستبان له الاسناد ارسلا اعتكافا على صحته وادام تفحص
سليم بن عبد الرحمن و له الامر نسب المروي الى سمع منه ليحمله ما يحل عنه ويضييق الطعن اليه عند ظهور رايته قال الحسن بن
عبيد بن جابر مسند قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر واذا كان كذلك
عتبهم سليمان بن يسار وجب قبول ارساله جملا لا مرسلا على الوجه المعتاد الا يرى انه لو اسند الى عمر قبل اسناده ولا ينطق به
الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبع عقوبته من النار كان اولى
والبالك ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكوفي ويقول من قبل روايته مسندا يقبل مرسلا للمعنى
الذي يتنا وقال ابن ابيان لا يعمل لان الزمان زمان الفسق وفشوا الكذب شهاده الرسول فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما روى اسند مثل محمد بن الحسن واما ما من
المشهورين بمسارسله وقبل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة مالم يعرف منه الرواية عن
عدل ومرسل من كان بعدهم ليس حجة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن عدل والرابع ما ارسل ووجه اسند
من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله اختلفوا فيه قال بعض اسئل الحديث انه مرسلا

قال لا تحدثوا عن لا تعاون بشهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها لا يعمل لان في الحديث
اشارة الى عدم قبوله روايته من كانت شهادته لا يعمل كالفاسق والعبد لا شهادته له فلا سماع له في الحديث كذا ذكر
مسألة الامانة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل ورواية الامام
لان الولاية المتعدية فرع ولايه القامة على نفسه وليس له ولاية على نفسه فكيف ثبت متعدية
وخبر العقل اي شدد العقل ومنوال الذي ظهر على طبعه العقل والنسيان في عامة الاحوال من خبر
الصبي والمعتوه لان معنى السهو والغلط في روايته مترجح خائب الكذب باعتبار العسق وكذلك خبر المأكل
اي المجازف الذي لا يبالى في السهو والغلط ولا يستعمل بالتدراك بعد ان يعلم به مثل خبر العقل اذا ظهر
ذلك في اكثر اموره والماء الا نقطاع بالمعارضه وهو اربعة اوجه احدها ما خالفه الكتاب فانه يكون
مردودا منتظما لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني ببيان
ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب ان امكن ما قبله من غير تعسف بقبل على التاويل الصحيح وان لم يكن
المستعسف لم يقبل بخلاف لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جازم التعسف
لنقل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا حتى
لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وعند الشافعي روي
وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ظهور
الكتاب بعموماته لا يوجب القس عندنا فاما عند من جعلها ظنية من شأخنا مثل الشافعي انما ينصرون
تابعه من مشايخ سمرقند فيحمل ان كونه تخصيصا به كما ذهب اليه الشافعي والاصح انه لا يجوز عندنا ايضا
لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيها رخصت المجزئ وبما احتل ارادة
العضد واحتمال اراده المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمجزئ جميعا
لان المعنى باع اللفظ في البوت ولهذا لا تكفر منكره ولا منكره عنه بخلاف فكر العام والظاهر فانه
تكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجحه على ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل
الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه ان عمر وعائشة واسامة بن مريد واخبر فاطمة بنت قيس لم
يخبروا به قوله تعالى اسكنوني من حيث كنتم حتى قال عمر لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا بقوله امره
لا تدرك اصدق ام كذب ومثاله حديث من الذكر وهو ما روي انه عليه السلام قال من ذكره
فلتقضا فانه مخالف لقوله لم رجال يحبون ان يظهروا ملح الله المنظرين بالاستخفاف بالمال فانها
نزلت فيه والاستخفاف بالمال لا تصور الا بمس الفرجين فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستخفاف
تظهير لان الظاهر انما يحصل بزوال الحدث فلا ثبت الظاهر عن اثبات حدث اخر كما لو توضحا
مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن الحكم بقولنا لا نجعله بظهور عن الحدث ليكون المس شيئا
له بل الاستخفاف بظهور عن النجاسة المحقة بمنزلة تظهير الثوب باعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح
لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيه سواء ومنه الظاهر ان لا يزول المس كما لو فسأ او غف
بعد الاستخفاف فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واحسب عنه ان الله جعل الاستخفاف تظهير اطلاقا
صفي لنزول بظهور احصية وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون بظهور من كل وجه وفي هذا الجواب يرفع
وسئل جوابه الاستخفاف حيث انه تظهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وانما يوجب
استحقاق المدح اذا كان متضمنا بالطهارة المبيحة للصلاة مستلزما لستخفاف الثنا بالطهارة الحكمة

باعتبار العقل
كما يترجح
والشافعي لا يفرق
بالمعارضه

فيحمل

لا نفس الاستخفاف فلو كان ما كلفه سببا لا استحقاق الثنا فان قيل في حالة الاستخفاف لا يكون من فاعله ان
المردود ولت كونه استخفافا بعد الطهارة فان دفع به ما قلتم او يقول ولتركان طهارة حصصه لكنه ملحق بالحكمة لانها
لا تعتبر بدون الحكمي والمقرب من رولها قيل ان يقول سطر الطهارة الحكمة الحاصلة قبله عند الخصم فلا يندفع
به السؤال وقوله ملحقته بالحكمة فالخصم يقول لا ثم ان المس يتنافى في الطهارة الحكمة اصلية لا المحقق
كالفا وكذا في قوله عليه السلام لا صلوه الا بفساحته الكتاب مخالف لعموم قوله فاقرأوا ما ينشرون القرآن
وحدث السمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحداث
وامانها ما خالف السنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب
الله تعالى ولم يخرج خبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وذلك مثل حديث القضاء ما للشاذلي والبيهقي وهو
ما روي بن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى شاذلي وشاذل وعن الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور
وهو ما روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام انه قال البيهقي على المدعي والممن على المدعي عليه
وفي رواية على من انكر وبينان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان لجانب المتكردون
المدعي لان اللام يقتضي استغراق الحسن فمن جعل من المدعي جهة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل
لموجهه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسم مدعي وقسم منكرا والمخلة قسمين قسم
بيته وقسم منا وخصر حسن الممن على من انكر وحسن البيهقي على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر
الشاذلي والبيهقي بوجوب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وبالمثل لا يكون في حاشية نعم بها
نفاضة البلوى لان العادة يقتضي انفاضة نقل ما عم به البلوى لانه عليه السلام فمما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبه
الاحاد بل يلقبه الى عدد يحصل له التواتر او الشهرة للحاجة للخلق الله ولما لم يشتر علما انه سهوا او
منسوخ وهذا محذور الكرخي وجميع الماخزين اصحابنا وعند علقة الاصوليين والسافح وجميع اصحاب
الحدث بعد اذ اصح منه ومثاله حديث الجهر بالنسمة وهو ما روي ابو هريرة انه عليه السلام كان
يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شدد مع اشهر الحادثة لم يعمل به وحدث من الذكر الذي روتة بسرة
فانه شاذ لا يتراد بنا برواية مع الحاجة الى معرفته اذ القول بانه عليه السلام خضعها تعلم هذا الحكم
مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه الحال كذا ذكره شمس الامم ورايها ان لا
يكون مروكا للحاجة به عند ظهور الاحلاف فان الصحابة اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاحلاف فيما
سهم كونه مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة الماخزين وخالفهم في ذلك عنهم من الاصوليين
واما الحديث قالين بان الحديث اذا صح مستند لخلاف الصحابة اياه وترك الحاجة به لا يوجب ردة
لان المخزجة على كافة الامة والصحابة محجوج به كغيره ومردودا احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل
الدين لم تنهوا عن ترك الاحتجاج بما هو حجة والا سعال ما ليس بحجة فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاحلاف
دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعد ان اوضح وساله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام
انه قال الطلاق بالبرحان فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وعائشة الى ان الطلاق
معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال
المرأة كما هو مذهب مبنا وعن بن عمر انه يعتبر لمن رقب منها ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان داود وموزيد قههم بذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولين
منه وما اول بان اتفاق الطلاق الى الرجال واعلم لنزول مردود الحديث هذين الوجهين الماخزين

وثانيها

من تلحقنا اجاب عن الاحداث التي رويت بها بانها معارضه ما حدث آخر اقوى منها في الصحة فان حدث الخبر بالشبهة
معارض بما روى البخاري عن النبي انه قال صلت خلف رسول الله وخلف الي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستقون
القرآن بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في صحبه ومنهم لا يذكرون اسم الله الرحمن الرحيم وحديث الطلاق
بالرجال معارض بما روى عنه طلاق الامة تطلقان وعدتها حضنتان مع انه قد قيل كلام زيد ولم يشهد
رفعه الى النبي وانه لما قاله بايقاع الطلاق الى الرجال قول **هو** والى ما في سان محل الخبر في القسم الثالث
من الاجسام الاربعه المخصصه بالنسب بان محل الخبر في محل الذي جعل الخبر فيه حجه من خبر الواحد لما لم يقد
التيقن لا يكون حجه فيما ترجح الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجه فيما صدقه الفاعل
ذلك القسم باعتبار اربعة فصول الاول فيما يخص حقا لله من شرايعه وهو نوعان بالنسب بعقوبه كالعقاب
وغرمه من الشرايع وخبر الواحد حجه فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان
النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي الدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل خبره في الخبر حتى شهد
له محمد بن سلمه ولم يقبل خبره في موسى الا بعد ان سمع رسول الله يقول اذا استاذن احدكم
على صاحبه فلا يوافق حتى يروى معه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالساده بل اولى
لان الروايه بمعنى شرعا خاصا فان لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلا لا يقبل في حق كل
الامة كان اولى والحق ان العدد كشيء شرط كاذب كاذب الله العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد
اجماع الصحابه وانهم قد عملوا بخبر الواحد والاحاد من غير استراط عدله فانهم عملوا بحجبه عاشره في التنا
الحائنين ولان المعترفه ربحان جانب الصدق ودل الحاصل عند انفسهم ادم العرف وجود الشرط
المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء ثمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنسب غير معقول
المعنى فلا الحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكور
والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي الدين
فللثمة لان الحائنه كانت في محفل عظم والواحد في مثله الاشتباه وكذا ما نقل من الصحابه من اعتبار
العدد فلمعناهم المهمه في بعض الصور للاحتياط كما نرى عليا رضي الله عنه خلف الراوي للاحتياط
والثاني ما هو عقوبه بسقط بالشبهات كالخبر الواحد وحبر الواحد منها حجه عند ابي يوسف وهو اختيار
الخصاص وذمب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس بحجه فيها وهو اختيار ثميس لامة وفي الاسلام
احسن الفرق الاول بان الحديث شرع على فحان اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وحكم الشبه
في خبر الواحد غير ما في هذا الباب كتحقق الشبه في البيئات واحسن الفرق الثاني بان مبنى الحديث
على الاسقاط بالشبهات بالنسب وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس
فاما اثباتها بالبيئات يجوز بالنسب الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله واستشهدوا
عليهم اربعة حكم وقد انعقد اجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع يجوز
وقد رجع القول الاول والخبر الواحد حجة ايضا بدليله موجبة للعلم فكان مثل الشهادة والاتفاق
فعلى هذا القياس ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدليل موجبة للعلم
ايضا وقد اتفقوا انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما كانت
مكسبه بحسب كل جنايه ولا تدخل للمراي في معرفة ذلك فامتنع اسماها بخلاف خبر الواحد فانه كلام
صلح الشرايع والله اسام كل حكم بحسب قوله **الفصل الثاني في حقوق العباد التي ليس بها الرام**

يرجع

علم

والولاية

كاليوم والاملاك المرسله بشرط فيه العدد ولفظ الشهادة مع سائر شرائط الاخبار عند الامكان اذا
كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا بشرط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احرازنا
علا بطلع عليه الرجال مثل البكارة والولاية والعيوب في النساء ومواضع لا بطلع عليه الرجال
فان شهادته النساء من غير اشتراط العدد جائزه فيه وانما بشرط لفظه الشهادة والعدد لان التزوير
والاشغال بالجمل من الناس في هذه الحقوق ظاهرا فشرط العدد ولفظه الشهادة تؤكد الخبر الذي
موجهه وتقلل الجمل في الصوم ان استراط العدد ولفظه الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت
لصقل منازعه بانه كانت من اسن بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والادكار فلم تم
المصل بجنبه خوفا بل بنوع خبر ظهر من حيثته في التاكيد على عين من او شهادة من ضر احباط
تزاده العدد ولفظه الشهادة يصلح للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه
اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فذبح ولفظه الشهادة في افادة العلم يبلغ لانها ما خوفه من
المشاهد وهي المعايين وهي المبع اسباب العلم وقد كثر في الاسلام والشهاده بهلال الفطر من هذا
المصل باعتبار ان الناس ينتفعون به وكان الفطر من حقوقهم وكذا لم يزم الاقتصار على الصوم في وقت
الفطر لقوله عليه السلام الا لا يصوموا الحديث **الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس بها الرام**
كالوكالات والمضاربات والاذن في التجار والرسالات في البدايا والشركات وخبر الواحد حجه
حجه واذا كان المخبر ميثرا عدلا كان او غير صبي كان او بالغ كان او مسلمان او كافرا كان او مسلمان او كافرا
صبي محررا او كافرا او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في ثلثه صدقه كوزله ان شغل
بالصرف بنا على خبره للعموم الضرون الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط سوى القسم فان لان
قلنا بعد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليعتبه الى وكله او غلامه فلو شرط فيه سائر
الشرايط لتعطلت المصالح ومنه حرج عظيم ولان في هذا القسم ليس شيء من معنى الالتزام لان العبد
والوكيل ساجد لهما الاقدام على الصرف معمران بل منها فلا بشرط فيه ما بشرط للزام العدالة
وغيرها الا ترى ان البيع عليه السلام كان يعقل خبر الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق مع لان
رسول الله الى يومنا هذا بعدول وفاسق والناس يشترون من الكمل ويعتدون خبر كل غير بذلك
الفصل الرابع في حقوق العباد التي ليس بها الرام بوجه دون وجه كعمل الوكيل وحجر المادون وقوع
العلم بفسخ الشريعة والمضاربه ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر مني هذا كله اذا
كان المبلغ وكيله ورسولا ممن الله الا بلاغ بان قال الموكل والمولى والشريك او رب المال او الامام وكذلك
بان يخبر فلانا بالعدل او الجور وما او اسلك الى فلان لتبلغ غير اليه هذا الخبر لم بشرط فيه الاتفاقات
لان عبارة الرسول والوكيل كعبان المرسل والحكمة هذه الصون من الرسول وان اختلفا في غيرها
م في الموكل والمرسل لا بشرط العدالة فكذلك في مقام مقامها وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند
المخصصه بشرط احد شرطي الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد هذا الفصل
الثالث سواء ثبتت الحج والعدل بول كل منهما لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار
بالشرايع فوجب لزوم سوفي على شرائط الشهادة وهذا لان الناس في باب المعاملات ضررون بوكلا
الامام او غير الاعلى ما يعرض لهم الحاجات ولو شرطت العدالة لصاق الامر على الناس فلم بشرط دفعا
للمحرج كذا في الاسرار فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرون
فيها ردها فسكتت اشبهت اذا اخبر بغيرها فسكتت
فيها ردها فسكتت اشبهت اذا اخبر بغيرها فسكتت

والنور بالطلقات اذا اخبر من باب المعاملات وخبر الواحد منها مقبول عند الامام اذا فاسق
كشفت

وتحقق في حقه اذ لو وقف على العدالة نودي الى المخرج وتفوت المصلحة لان اسفل الدول من دار الاسلام
الى دار الحرب قلما يكون لهن الضرور الحق بالمعاملات ووجوبه يقول ان هذا الفصل من الحقوق
اللازمة التي لم يزل على الغير ولا ينفرد باطلها لان الموكل او المولى يلزم الوكيل او العبد بالعزل والمخرج
لزم غيبه او فساد عمله فانه اذا انزل الوكيل بعضي الشرائع عليه وبلغه العهده واداه العبد حرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم مقبولا للامارات ومروجه يشبه سائر المعاملات
لان الموكل او المولى او من يعنها ما تصرف في حقه بالعزل او المخرج او الفسخ كما هو متصرف في حقه
بالوكيل والاذن والاجاز اذ لكل واحد من هؤلاء المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا
الاخبار بالشرع في المسلم الذي لم يهاجر عنه من حيث ان الشارع لم يكن ثابتة في حقه من الاحبار
حتى لم يلحقه ضمان بركها وقدست الوجوب في حقه بعد الاحتمال كان ملزما ومن حيث لزومها ضمان
الى الشارع والتزامه او امره لا يكون ملزما ثم شبه الالتزام بوجوب اشراط العدالة والعدد وشبه
المعاملات بوجوب سقوطها فشرطنا احدهما واستقطنا الآخر توفيرا للشبهتين خطاهما وفي لزوم الشارع
خبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المتابع ففهم من قال سفيان بن عيينة القضا عندهم لان
هذا من سائر الدين والعدالة فيها شرط بالانفاق واكثرهم على انه على الاخلاق كالجرح والعزل وال
سمن الحية والاصح عندي انه يلزمه القضا عند الكل مهالان مخرجهم هو رسول الله
بالتبليغ قال عليه السلام نصر الله امرأ سمع مني مقالة الحديث وخبر الرسول بمنزله كلام المرسل
ولا يشترط فيه العدالة وكذا هذا قول **قوله** والراجح في بيان نفس الخبر ان القسم الرابع من
الاقسام المختصة بالسنة بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم حسب العلم بصدقه خبر المرسل عليه السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكم الاعتقاد فيه والايثار به فالعدل وما اتاكم
الرسول يحذروه الاية وقسم حسب العلم بكذبه كدعوى مرجع الربوبية لعصام اما الحديث فيه ودعوى
الكفار لهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت وماه وشميلة وعيسى بن مريم
لعدم ايات الصدوق من المعجزات وحكم اعتقاد السطوان والاسمال بركة بالبيان وقسم بحملها
على السواء كخبر الفاسق فان جبري كتم الصدق باعسار دينه وعقله وكتم الكذب باعتباره تعاطفه
مخطور دينه وحكم التوقف فيه لانه لا يتولى الجانيان كتم ودفعه تعالى ان جاك فاسق الاية وقسم
برجح احدا حمله على الآخر كخبر العدل المستقيم لشرايط الرواية فان جانب صدقه يرجح لظهور
غلبة عقله وبهينه على مواء ما متناعه عما يرجح النقص وحكم العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته
والمقصود من هذا النوع وله اطراف ثلثة طرق السماع وطرق الخط وطرق الاداء وطرق السماع
نوعان عزيمه ورخصه فالعزيمة اربعة اقسام فبيان في نهاية العزيمة واحدا هو الحق من صاحبه
وقسمه اخر ان يحلفان القسمين الاولين وهما حجاب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلاف فصار لها
شبه بالرخصة اما الاول لان احدهما ما يقرأه المحدث من كتاب او حفظ وانتسبه والامانة ما يقرأ عليه
مخفي او كتاب وهو يسمع ثم يقول له على طريقتي الاشهاد امو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقول بعد
الفراخ الا ترى اني قد استعنتهم قال عاتقه اميل الحديث الوجه الاول احول لانه طريق الرسول
عليه السلام فانه كان يبلغ بنعمه ويقرأ على الصحابة وهو بعد من الخطا والسهو وهو المظاني
والمشاهدة اي مطلق قولك حديثي فلان او شأني هذا يدل على ان الكلام صدر منه وانتم

والرابع

كأنه اسم نقاش
اذى النبوه ٣

لا على العكس وقال ابو حنيفة قرائك على الحديث اقوى من قراءه الحديث عليك وانما كان ذلك احول لرسول الله
لكونه مامونا عن السهو والغلط فان **قوله** النبي عليه السلام سمي في صلوته **قوله** المراد به لانه لا
يقرب عليها ولا يقر عليه السلام لم يكن كتابا ولا قاريا من المكتوب شيئا واما يقول ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
اولى فاما عن يقر على الخط ويخرج عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه
احق كما قالوا وما في المشافهة سواء اي قراءة الحديث والقراءة عليه سواء في معنى الحديث اذا كان عن كتاب
لان الخط لا يصل من بيان المتكلم نفسه وبين ان يقرأ عليه ويستقيم منه يقول نعم ولهذا يجوز
اداء الشهاده بكل واحد من الطريقين وذكر كبري الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء
بل البناء احول لان السامع اذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن والسند من من يطلع الى حقيقته
الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والحديث عامل لغيره فلهذا لم يسمعوا عن البعض ويشد منه أكثر ما يشد
من الطالب فلا يوقف على الذي يقرأ وهو الحديث لان الانسان في مرتبة احوط منه في امر غيره واما
العصام اللذان حلفان الاول فاحدهما الكتاب والبناء الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون
متموما ختم بعرفي ينعوننا يعني يكتب فيه صل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم بناء بالتسمية
ثم بالتثنية بذكر منته حديثي فلان بن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام وذكر من الحديث ثم يقول
اذ بلغك كذا سندا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد والبناء الرسالة وهي كالكتاب في خواص الرواية
وذكر من قول الحديث للرسول يبلغ عني فلانا او وحدثني هذا الحديث فلان بن فلان وذكر اسناده فاذا
بلغك رسالة هذا فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة الى الغايه بمنزلة الخطاب
للمخاض شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلام مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب
وكذلك سائر الاحكام المتعلقة بالكلام ثبت بها كما ثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس بعدونها مثل
الخطاب حتى قلد الحلفاء والملوك القضا والامارة والامانة بالما قلدوما بالمشافهة وعدوا بها محالها مخالفا
للما ثبت انها مثل الخطاب بعد ان ثبتا بالبينه على ما عرفت في كتاب القاضي الفاضل وعذر عاتقه اسل
الحديث لا حاجة الى البيه بل يكفي ذلك ان يعرف المكتوب الله حفظ الكاتب او يعل على ظنه صدق
الرسول والمختار من القسمين الاولين لا ولن يقول حديثي فلان لانه حديثه وشافهه بالاسماع وقيل
هذا معظم مذهب المجازيين والكوفيين وذهب وقول الزهري ومالك وسفيان وعمر بن سعيد العطار
وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول في القسم الثاني من القسمين الاولين
حديثي بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز
في هذا القسم ان يقول حديثي ولا اخبرني بل يقول دري عليه وانا اسمع فاقربه وهو قول من المباركة وحكي
واحد من حنبل والنسائي وغيرهم لان الحديث لم يحدثه ولم يخبره بشي ولم يلفظ الا بقوله نعم والحوار عنه
ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلام نعم مضاعف ما في السؤال لغة فكان هذا حديثا واخبارا وفي
القسمين الآخرين المختار ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيها اخبرني كما لا يجوز للرسول
حديثي لان الاخبار والتحدث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل اليك وكذا يقول الكتاب والرسالة
مما فيه فلا يجوز ان يقال حديثي وكذا لرسول اخبرني الا ترى اننا يقول اخبرنا الله وانما بالكتاب الرسالة
ولا يقال حديثنا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى كما قال ثم وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن بن علي البلخي في
رسالة المصنف في تنوع السماع وحسن الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على وجهه لا فرق

ان

خط

ابن

من حدثنا وحديثي واخبرنا واخبرنا سواء قراء الحديث لفظه او قرأ عليه فاقربه
عند المحققين المتقدمين والمتأخرين وجاني الرواية ابنا وابنا وخبرنا وخبرنا الا اني احسب ان
خبرنا وخبرنا بالكثرة والمالفة في الاخبار بعد اخرى في الوجه خبري وفي الجمع خبرها قول
او يكون رخصه الرخصة ما لا اسماح فيه وهو الاحاد والمناولة الاحاد ان يقول الحديث لغير اجزائه
ان يروي عن الكتاب الذي حدثني به فلان وبق اسناده او يقول اخبرني لغيري عني جمع ما صح عندك
من سموعه ان يعطى الشرح كتاب سماعة مدين الى المتفريد ويقول هذا حديثي وسماعي عني فلان فقد
اجزت لك ان يروي عني هذا كما يوحى الاحتياط والمناولة لما كلف الاحاد لان محرمه المناولة بدون اجازة
غير معتبرة والاحاد بدونه المناولة معتبرة غير المنانولة زباده تكلف أحدثها بعض المحدثين تاكيدا
لما جازته فكانت المناولة قسما من الاجازة واحسب في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في
رواية الترمذ عنده وابوطاهر الدباس واصحابنا ما حكاه محمد بن ثابت الجعفي لان ظاهر اباجه الحديث
والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباجه الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يبيح الكذب اذا ابلغ
خوزما الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب السلف ايضا لان الضرورة دعت الى تجويرنا
فان كل حديث لا يجد مبلغ الله ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى ما جمع ما صح عنده فلو لم يجوزنا
لاذكي الى بطلان الحديث وانقطاع اسانيدنا فكانت الاجازة من قبيل الرخصة وكان قوله اجزت في العرف
بغيره قوله فار وعني فلا يكون كذا اليه اشير في المصنوع والمعتد ثم المجازة ان كان عالما بما في الكتاب الذي
اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهاد به يصح هذه الصفة فان السامع اذا وقف
على جميع ما في الكتاب واخبر عن جميعه الحق واجازته ان يشهد بذلك كان صحيحا كذلك رواية الخبر وان لم يكن المجاز
له عالما به فان كان الكتاب محتلا للزيادة والنقصان غير ما موزع عن التغير لا محل له الرواية بالاتفاق ولا
يصح الاجازة وان كان لا يحتل التغير لا يصح الاجازة عندها ويصح عندنا بوسعنا ساعدا احكامهم في كتاب التكميل
الى القاض وكما الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب بشرط عندنا الصحة اذ الشهاد به وليس بشرط عندنا
فان سمع الاصح والصحيح عندك ان هذه الاجازة لا يصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن منها
لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبنا ما على الشريعة فلا وجه الحكم لصحة عمل الاجازة
بها قبل العلم الا ترى ان الحديث لو قراء عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية ففي الاجازة التي هي دفتر القراءة
اولى وفي صحيح الاجازة بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس يبتلون بالتعلم والتعلم وتحمل المشاق فلو
خوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتكافا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التفسير
والبدع اذ لم يتق على السلف مثل هذه الاجازة فكون ما روي عن السلف اهم احضروا الصبيان مجلس
الحديث كانه ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا شقي جليسم لا على انه طريق يعوم به الجمع ثم ذكر الحافظ ابو بكر
الدمشقي في كتاب معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها ان يخبر بعين في معنى قول لغيري اجزت لك الكتاب
الفلاني في اعلى انواع الاجازة والثانية ان يخبر بعين في معنى قول لغيري اجزت لك الكتاب الفلاني في
اعلى انواع الاجازة والثالثة ان يخبر بعين في معنى قول لغيري اجزت لك جميع سموعه ومروياتي
والرابعة ان يخبر بعين بوصف العموم مثل لغيري اجزت للمسلمين او لكل احد او لمزادك
رمان وقد تكلم المتأخرون من جواز اهل الاجازة في جوان وعدم جوان والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول

كتابي

الرسم

اصل

من ان يقول اجزت لغيري جعفر الدمشقي وروى شركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان
ان يروي عن كتاب السنن هذه الاجازة فاسن لخاص الاجازة للمعذور مثل لغيري لغيري لفلان وقد
جوز قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محاذة والصح عدم الموازاة في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار
للمعذور بل ان الاجازة ومنها ايضا يوجب بطلان الاجازة لطليل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب
الطبري عن الاجازة له قال يصح للعقل وغيره وعلى رأينا شوخنا بخبر من الاطباء القبيح عنهم حرصا
على توسع السبل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم سمعه المحضر لرويه المجاز له اذا حملته المجين
بعد ذلك والصح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز لغيري لغيري لفلان والصح ان ذلك جائز
ثم المستحب في الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرنا او حدى رخصه
لوجود الخطاب والمشاغرة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيها اصلا الا ان ما ذكرنا
دون حصة القراءة فكانت العزيمة فيه ما قلنا من موثقا والقاض ان زب والاصح ما ذكره سمع الامم ان
الاخوط ان يقول اجازنا وكوزان يقول اخبرنا ولا ينبغي لغيري لغيري فان ذلك يخص بالاسماع ولم يوجد
وذهب المحدثون وعامة الامم الى امتناع خوار حديثي واخبرني مطلقا لا شاعرا بما تصرح نطق
الشرح وما من غير نطق بكتاب كلف المتفريد كوحديثي واخبرني اجازة فانه كوز وعنده البعض لا يجوز المقيّد
احتياطا واعلم انه لا محل للرواية ايضا بالسماع ان جلس مجلس السماع وهو سفل عنه سطر في كتاب غير
الذي يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بل هو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا يقم للجم
لمله ولا يصلح الاسناد بحره الا ما يقع من هرونة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفاء في رسالته ان
سماع حديث رسول الله له شأن عظيم ولا تقبيل به حرمة قوله فلا ما شر الا بالتوقيف والاحترام وقد رأت
مشايخي في نسخهم من غيرهم عن الفقيه والمراجع والانبساط والكلام سلا محضر كتب الحديث وفي مجلس
الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من عارف ويستحق هذا الامر لا سمع منه حديث رسول الله ولا
من يكون مكتافا امدا صاحب مديان وغيبه وتحش او ما سمع من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعا
يعتبه من الكلام محافظة للجمع والطاعات وعرف الصواب من الخطا ويعلم صوابه على خطائه واذا اخطأ ذنبه عليه
رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه ودعا عن نفسه وذكر ابو بكر الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اصل الحديث
من الشروط في رواء الحديث ومشايخه قد يقدرا لوفاء في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض
من المحافظة على حصصه هذه الامم والاسانيد والمجازرة من القطع سلسلتها والكيف في اسلمه الشيخ
بكونه مسلما بالغا قلا غير منطام بالفسق والسفك وفي ضبطه بوجود سماعة مسا خطه عن مهم من اصل
موافق لاصل شيخه قول وطرف الحفظ طرف الحفظ نوعان عزيمه ورخصه فالعزيمة ان يحفظ
المسموع مروية السماع والفهم الى وقت الاداء وهو من مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته
وبوطريقه رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس والرخصة ان يعيد الكتاب فان نظره ويذكر به ما كان
مسموعا صادكا انه حفظ مروية السماع الى وقت الاداء فهو حجة وحله ان يروي سواء كان خطه او خط رجل
معروف او مجهول لان الذكر بعينه الحفظ والنسيان الواقع قبل الذكر معقولانه لا يمكن الاحتراز عنه اذا انسا
جبل عليه واما كان دوام الحفظ لرسول الله لعقوة نور قلبه وان كان مصورا في حقه دليل الاستئذان قوله
سفر بك فلا تنسى الا ما شاء اي ما شاء الله ان يحفظه فيزول حظه عن القلوب وبعد النسيان النظر في الكتاب
طريق للتذكروالعودة الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كما كان فالرواية عن حفظ تام وان كان الخط لم يكن

سكوت

الشيخ بالضم
اقم الحفظ والاحتياط
بالضم سخافة هو يخبر
وساخفة حاققة
نشر

شفا فعند الحسنة لا محل له الرواية لأن الخط وضع للتذكير كالمرآة للعين فلا يغيره للمرأة إذا لم ير الرائي وجهه فكذلك لا يغيره للكاتب إذا لم يذكر العلب به علما وعندهما والسابع يجوز له الرواية بحسب العمل لا بالقياس
كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام كوكتابه المعروف بنسخة من خزانة داود بن أبي بكر ذلك الكتاب لهم بل عملوا لأجل الخط في أنه منسوب إلى رسول الله بحسب ما نقله عنهم وإنما يحقق الاعمى وعدمه على الخط في موضع فما يجد القاضى في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يذكر الحادثة في روايته الحديث في الصك بان يرى السامع خطه في الصك ولا يذكر الحادثة فقال ابو حنيفة رضي الله عنه في الفصول كلها لا يجوز لنسخته على الخط ما لم يذكر الحادثة لأن الخط يشبه الخط فلا يستعاضد العلم بصون الخط من غير تذكره وعن ابى يوسف ان في السجل رواية الحديث يجوز ان يعقد على الخط ولا يجوز في الصك وعنه انه يعمل الخط في الفصول كلها وما يثبت اليه محمدا رخصة بتفسيره على التواتر ثم هذه على انواع ما يكون خطه موثوقا منه او بخط رجل معروف ثقة موثق بيده او بخط معروف ثقة موثق بيده او ما يكون خطه مجهولا اما ابو يوسف فقد عمل به في السجل اذا كان في يده او يد ابيه في التزوير وسواء كان خطه او خط رجل معروف لان القاضي لكفى اشتغاله بعجزه عن حفظ كل حادثة وكذا في الاحداث وعمله اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لاجتماع ادى الى تعطيل الاحداث وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يجب العمل به لان التزوير فيه غالب لما سعى عليه من المطامير والخصومات بخلاف باب الحديث فان العمل به حايروا ان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا فاما مونا عن القبط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ من فاما في الصك فلا محل للعمل به من غير تذكره لانه يكون في يد الخصم فلا تقع الا رخصة عن التفسير والتزوير حتى اذا كان في يد السامع كان مثل السجل وكذا لو وجد في الصك فانه جواز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجهه ولم يبق فيه شبهة استحسانا فتوسع للامر على الناس واما اذا وجد حديثا خطه اسم وسوم معلوم او خط رجل معروف موثق به فانه كوزله ان يقول وحديث خطه اى او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان كان مصفيا الى جماعة لا يثبت التواتر في سنده والنسب ما به نفع التعريف بها فان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالمعروف فوه وطرف الاداء الى اخرى طرف الاداء نوعان ايضا عزيمه ورحصه فالعزيمة ان يمسك باللفظ المسموع فيروي على الوجه الذى سمع بلفظه وحسنه والرحصه ان يوردى بعبارة معنى ما فهم عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض اسهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى كمال وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وسواهم الراوى راى ما سمع وتعلمه اياه اللغة لعوله عليه السلام رضي الله عنه انما سمع منا مقالة فرعا ما واذا ما كما سمعها فرت حامل فقه الى غير فقهه ورت حامل فقه الى غير فقهه منه حيث علم الاداء كما سمع ذلك بمراعاة اللفظ المسموع ونبيه على المعنى وسومها والناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذى يدور عليه امر الشرع فيتمثل لنقل الراوى الى من يوافق منه فيستنبط منه معنى زايدا واذا صار الاصل سندا ثبت المحجة عامما ولزكان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب في التفسير لغيره اى لا يوفق من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة ما روى يعقوب بن سلمان البجلي عن ابيه عن اخيه عن اخيه قال اتينا رسول الله عليه السلام فلبنا له بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انما نسمع منك الحديث ولا نتذكر على تاديتك كما سمعناه منك قال عليه السلام ادا لم تحلو احراما وحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس كذا اوردته

السيد
م

ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاداء والنواهي بالفاظهم مثل ما روى حكيم بن حزام او غير انه عليه السلام نهي عن سماع النسخ عند انسان ورخص في السلام وما روى عن ابن مسعود وانس وعمرهما انهم كانوا يسمعون الرواية قال عليه السلام كذا او كذا منه او دريما منه ولم يكره عليهم منكره فكان اجماعا على الحواز وايضا اجماع معتقد على جواز شرح الشرع للعلم بلسانهم واذا حاز ابداله بالجمعة فلان يجوز ابداله بالعربية او الى اذ التفاتت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما ينسب وسن العجمية ولقاييل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا بد على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرور اذا العجم لا يفهم العرب ولا ضرور في النقل بالمعنى لا يرى لنسخه التفسير جمع اللغات حايروا ولم يجر بعله بالمعنى بالاساق والمعقول ومونا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالتشهادة لان العلم من السنة غير معجز ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهاد وسائر ما يثبت فيه اللفظ لان اللفظ فيها مقصود كما المعنى ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الحبس والحايض والايه المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما المعنى واما المحارب عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فتحذف الجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا يالا نور فيه عن التحريف بل انما يجوز انما لا يحل الا وجهها واحدا بشرط ان يكون النسخة قلنا عالمنا باوضاع الكلام وفما له معنى ظاهري بشرط ان يكون النسخة قلنا عالمنا بالعربية والفقه واما الحديث فلا يمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان تعالى انه ادى كما سمع ولزكان الاداء بلفظ اخر وليس سلمنا ان التاديتية بحسب ما سمع انما تكون باللفظ فلام ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غير لانه عليه السلام دعا لم يحفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول لا ولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه يحكم لا بحتم الا معنى واحدا فيكون نقله بالمعنى لزكان عالمنا بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشبهه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وطامر معلوم لكنه محتمل للخصوص او حقيقة محتمل المحجاز ولا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المجتهدين لانه يفتى على ما هو المراد منه فيقع الامر على الجلال معناه ويشكل ويشكك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منها لا يعرف الا ما روى وتاويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالمقياس وبجمل او مشابه فلا يصح نقله بالمعنى لانه لا يقع على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معاني حجة كقوله عليه السلام الجراح بالضمان وقوله عليه السلام العجا حار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار الاسلام فقد حوز بعض مسامحة نقله بالمعنى ان كان طامرا المعنى اذا كان الراوى جامع للغة والفقه قال سمن الامة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ فكيف مودى الى غيره سقني ولو نقله الى عبارته لم يات القصور في المعنى المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله ادا ما كما سمعها فوه والمروى عنه اذا انكر الرواية الى الفصل اعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما يصدق لا شبهة فيه كالمقارن وقسم منه شبهة كالمشهور وقسم محتمل يرجح جانب صدقه كالاخبار الاجل التي توجب العمل وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق ما اوجر وقفه اى عارض كونه خبرا موثوقا كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون والطعن نوعان نوع للمحققة من غير الاول والثاني على اربعة اوجه احدها ما انكره كبريما ومو على وجهين اما انكره انكارا جاحدا يكره بانى قال كبرت

بالحديث في روايته
الزم

على او ما رويت لك او انك انكار ستوفيان قال لا اذكر انه رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه في الوجه الاول
سقط العمل به بخلاف لان كل واحد منها كذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير عين وموسو جيب للفتح في
الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتها للثقة في عدالتها وقوع الشك في روايتها وفادته بطريق قبول روايتها
في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكشي والقاضي ابو زيد ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه
سقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المسلمين الى انه لا يسقط العمل به مما سلك به حال كل واحد
محملة فان حال المدعي حمل السهو والغلط وحال المنكر حمل النسيان والغلط وكل واحد منهما عدل ثقة كان
في حق نفسه ولا سطر مرجح جهة الصدق في خبر الراوي بعد الله بنسبها في الاخر كما لا يطل بموته وجنونه
حمل الراوي الرواية واحسن من رده بان الحديث انما كونه حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي
سقط الاتصال لان انكار حجة في حقه فيثني به روايته بالحديث وتصير مساقضا بانكاره ومع الساقض لا
يثبت الرواية وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يذكر بالذكر كان مقفلا
ورواه المغفل لا يقبل ولان الكثرة الباري ان يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا يحمل الراوي ان يعلم ولا يحمل
لعنه ليمتنى الا بقطع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكر المروي عنه
قوله يوسف خلا فالجواب على اختلافه في شامدين شهدا على القاضي بقبولته ومولا لا ذكرها فقال ابو يوسف لا يقبل
وقال محمد بن يعقوب ومثاله حديث ربيعة عن سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديثه عن ابي عبد الله
الغزواني محمد البراء وروي قال لقيت سفيانا فسالته عن رواية ربيعة عنه من الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد
د لك حديثي ربيعة عنى فاصحابنا لم يلقوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار الراوي وتاثيرها ما اذا عمل الراوي
بخلافه او اذني بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه مما هو خلاف يثقن اى لا يحتل لنسبته مراد الخبر
بوجه لا يوجد ذلك جرحا للحديث لان الظاهر لئلا يكون له من مذهب وانه ترك ذلك بالحديث ورجح انه احسانا للفقهاء
به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجه العمل بالاصل وحمل على انه
كان قبل الرواية وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن حجة فاثبتين بان كان اللفظ عامًا بعمل مخصوصه
او مشتركًا او بمعنى المشترك فعمل واحد وجوبه لا الحجة في الحديث وبما يليه لا يغير ظاهر الحديث واحتماله
للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجه عمله بالاصل والنظر فيه فان انضح له وجه وجب اتباعه
وان كان العمل بعد الرواية او ثبوته اياه وذلك خلاف يثقن قد كره جرحا في الحديث لان خلافه ان
كان حقا بان خالف للوقوف على نسخة اوله وثباته وهو الظاهر من حاله بعد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ
ومالس بابت ساقط العمل لنزول خلافه باطلا بان خالف لقله المبالة والتهادن بالحديث او لقله
او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مقفلا وكل ذلك مانع عن قبول
روايته مثاله حديث ابي عبد الله عليه السلام قال يغسل الانا في كل يوم الكلب سبعين مرة من قنوا
انه يطهر بالفسل فلانا فيسقط العمل بما روى وحمل على انه عرف انتساخه او علم من مراد النبي عليه السلام
الذنب مما وراى الثلث ومثاله الحديث الذي عمل الراوي ببعض احتماله ما روى عن علي بن النعمان عليه السلام
انه قال من بدل دينه فاقبلوه بكلمة من بناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على الراوي ابو
حنيفة باسناده عن علي بن النعمان انه قال لا يقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بخصصه لان تخصصه لسحنة
على غيره ومثاله الوجه الثالث ورابعها وهو الاستناع عن العمل بالحديث ومثاله العمل بخلافه حجة
الحديث عن الحجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالاستناع عن العمل

باب

ان لا يستعمل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الاعمال الطامس كما اذا لم يستعمل بالصلوة في وقت الصلوة ولا
في احرى من الوقت كان سدا امتناعا لا يحل بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان سدا امتناعا بخلافه الا ان في
التخصيص كليهما واحد لان الترك فعل كالاشغال بفعل اخر مثاله حديث بن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الواس من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت بن عمر سبعت فلم اذكر يرفع يديه الا في
كسرة الافتتاح فركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي لمحقه من غير روايه
هو سبها احداهما طعن الصحابة والباء طعن ائمة الحديث اما طعن الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث
الذي طعن فيه ما يحمل الجماعة على الطاعة لم لا فعل الصحابة فيما لا يحمل الجماعة بخلافه بوجه الطعن في ذلك الحديث
عباده بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وبغيب عام وهذا الحديث تمسك الساجي بعمل النبي في
موضع منه ومن موضع الزنا مدة سنة من تمام الحديث ولم يعمل علما وانه لان عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفي جلالته بالروم ثم تلا
فخلف ان لا ينبغي احد البكر ان ينفى جلالته لولا ان النبي جلا لما خلف لان الحديث لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة
والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي قسنة ولو كان النبي جلالا سماه قسنة وقد علمنا ان الحديث لا ينفى عنهم
لان اقامة الحديث مفوض الى الامة ومبنى على الشهادة وعمر بن الخطاب رضي الله عنه نفي جلالته بالروم ثم تلا
بيلها مثل هذا الحديث ولا يظن هم مخالفة حديث صحيح فذلك فتاوى خلافه على انتساخه وسال الحديث الذي حجت
ما يحمل الخفاء ما روى زيد بن خالد الجهني حديث النهيق في الصلوة والحديث معلوم يروى عن ابي موسى الاشعري
انه لم يعمل بحديث النهيق وفي ذلك لا يوجد جرحا في الحديث ان عت عنه لان ما رواه زيد بن خالد في الجوارح القادرة
باحتمل الخفاء الى ابي موسى فليكن لم يعمل به على ان الام لا لم يعمل به فانه قد اشهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث
سندا وموسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من ائمة الفقه ترك العمل به فالظاهر لنزاهة كونه غير ثابت
وثانها طعن ائمة الحديث فانه لا يقبل فيها بان يقول هذا الحديث غير ثابت او سكر او فلان مروق الحديث او ادب
الحديث او محروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو منسوخ عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي
الباقلاني وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتوكيد
وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالة وبصيرته انه ما اخبر الا وهو
صادق فيه الا يرى ان التعديل المطلق مقبول وكذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة بانه
لكل علم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الجرح البهيم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان اربك صغير من غير اعتبار او شره النبي معتقدا باحتة او لعب بالسطر يجر كذا كل فخرجه
بنا عليه فلا بد من بيان خلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب
انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله عمر مسلم نحو ان لا يعرف ذلك واما الطعن المستتر منهم نوعان ما يصلح
طعنا وما لا يصلح واما الذي يصلح اما ان يكون تحتها منه او متفقا عليه فان كان تحتها منه لا يقبل كالطعن
بالارسال وشره النبي لمن يعتقد باحتة وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن حروف بالتعصب والعدالة
فلا يقبل ايضا لان الظاهر لن التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والبصيرة والا تقان
بصلو وجهه ذلك الطعن كثير وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وان كان وعمرهما واما الطعن بما لا
يصلح فنقل الطعن بالنسب والتبليس والتبليس وبكس الدواب وكثرة المزاج وحداثة السن وعدم الاعتقاد بالرواية
واستكثار مسائل الفقه اما التبليس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع
او خلاصة اسناد الحديث بارسال لفظهم الا بصال والصحة مثل ان يقول زيد فلان خذ فلان ولا تقول قال

عشر سنين

ولا تعال ما وجد تقرير الاصول وقد عرف الماء طائرا وطورا ما سمع ان منع كذا ولا يزول واحد
منها بالسك لا بانقول من ضرر تقرير الاصول روال صفة الطهورية عن الماء لانه لو بقيت لزال الحدث
والخاصة به ادلا معنى المظهرية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والخاصة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا
تقرير الاصول بل كونه على ما لا يصلح واسدرا للاخر فوجه القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك
فيها لا انها ازلت بالكلية بدليل وجوب ضم السم اليه قول **هـ** لان معنى به الجدل ذكره المبسوط ان
سور الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس يكره هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون السكر احكام الشرع فقال
الشيخ ليس المراد انه مشكوك في الحقيقة وانه شرع مشكلا حقيقته بل شرع مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة
وجوب ضم السم اليه احتياط الا ان معنى هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال
واسفاء الخاصة وضم السم على ما سبقنا قول **هـ** واما اذا وقع التعارض بين القياسين الى اخره اذا تعارض
القاسان لم ينفذ العمل بها كما سقط عند النص بالتعارض بل يعمل بالمجتهد باها شأنا شهادة قلبه الى الحق
لا بالوقوف على ما لا يملكه بل لا دليل لانه حجة بظن الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكن ذلك الا
بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه مضطرا الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد
القاسين حتى عند الله تعالى وجهه يقينا وكل واحد منهما وجه في حق العمل أصاب المجتهد واخطا فكان العمل
بأحدهما أولى من الآخر قطعا والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل خلاف النص لان احدهما وهو المنسوخ منها لم يبق
حجة أصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة
أصلا ولا تعال لما كان كل واحد من القياسين وجه حكم العمل به وجب ان يختار بينهما شأنا غير محتمل كما في
احسان ما يقع به الكفر لا بانقول كل واحد وجه في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق صفة الحق لان
عند الله تعالى واحد والعاس لا يدل عليه من كل وجه وقلب المؤمن يوردك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال الله
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله له واصابه الحق غيب فتصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجد
العمل به من وجه دون حكم فيه رايه وعمل بشهادة قلبه لشرع جانب العمل كذا في شرح السقوم لشيخ الاسلام
ومذا عندنا وعند الساجي عمل باها شأنا ولهذا صار له في حكمه واحدة قولان واقوال واما الروايات وروايات
عن اصحابنا في سلمه واحد قائما كانا في وقتنا فاحدهما صحيحة والاخرى فاسده ولكن لم يعرف الاخرى منهما
كالحدث الذي روى عن رسول الله وبرائين مختلفين فانه عليه السلام قد قال في زمانين ولكن لم يعرف
الاولى من الاخرى والفراسة بالقلب ينور في نفسه ومثاله اذا كان مع المسافر انا واحد ما طار
والاخر شخص ولا يعرف الطائر من الشخص فانه يتحرى للشر ولا يتحرى للنور بل يستعمل في البراب طيور عند العز
عن استعمال الماء الطاهر وقد حقق العجز بالنقض فلم يقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى
تحقيقه وهو البتيم وفي حق الشرب لا يجد بدلا ليصير اليه فيحصل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقيق الضرورة
في حق الشرب ولو كان معه نومان طائر وخس ولا يؤثر معه غيرهما يحق تحقيق الضرورة فانه لو ترك لبسها
لاحد شيئا اخر وقيم به فرض الاستزود **هـ** والمخلص عن المعارضة اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة
اوجه بالاستقراء الاول من قبل المحقق ان لا يعتقد لاي مساواة بينهما مثل الحكم بمعارضه الجمل او المشابهة
فان قوله تعالى ليس كمله مع حكم في غي المالمه فلا يعارضه قوله ثم الرحمن على العرش استوى لانه متشابه
لا تنفاه لكن المعارضة وهو المساواة وسيل الكتاب او المشهور من السنة ميل قوله مع فاقروا ما تيسر القرآن
لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا فاتحة الكتاب ومثل قوله عليه السلام البيضة على المدعى اليمن

من الكفارة

خبر الكفارة

على انكم لا تعارضه خبر القضا شاهد من لاسفاء المساواة وامثلة هذا كثير لا تحصى والسما من قبل الحكم
ان الحكم العات باحدهما غير البات بالآخر اذ بشرط المعارضة احتل الحكم لمحقق الناح فادا احتل الحكم
مكن الجمع بينهما فلا يحق المعارض من قوله في سورة النقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما
كسبت قلوبكم فانه وجب المواخذ بكل بين مكسوبة بالقلب اى مقصوده سواء كانت معتقده او لا يحق
المواخذ في الغيوس وقوله جل ذكر في سورة المائدة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان
بعضي ان لا يحق المواخذ في الغيوس لان الايمان على نوعين معتقده بها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها والاية تتقدم
سبقت لسان المواخذ في المعقوده ونفيها عن اللغو والغفوس ليست بمعتقوده فكانت لغوا في حق المواخذة اذ اللغو يتقدم
اسم الكلام لا فائدة فيها وليست الغفوس فائدة اليمن المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصلة ولا صور ذلك
في الغفوس اصلا فكانت لغوا اى كلما لا عبرة به مرحب ان لم يعتقد حكمة كبس الحركات الغفوس داخله في
معم قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم واذ كان كذلك جمعفت المعارضة بين الايتين بحسب الطائري
حق الغفوس فيخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان سأل المواخذة المكون في قوله لا ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
مطلقة والمطلق يصر الى ان كل من يكون المراد المواخذ في الاخرة لانه في الكاملة فان لا في خلقت للخرافا
الدنيا فقد يواخذ فيها بالجنة تطيرا ويقيم على العاصي استدراجا والمواخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب لنا فيها لكون
بها زواجر عنها كلها فلا يتحقق المواخذة في الله تعالى واما يتحقق في الاخرة فكانت هي الكاملة والمواخذة المنقطة
في المائدة هي المواخذة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته تكون لهم الذي استه احد النص على الحكم
الذي ينبغي الاخر فلم يحل النفي ولا ايات منطل التذريع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل
الشافعي فانه حمل العقد على عقد العلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل
المواخذة المكون في البقي على المواخذة المعقودة في المائدة فيكون الغفوس على هذا التناول داخل في العقد
لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان في حمل احدهما على الاخر تكرار وحمل كلام الشارح على الافادة ما يمكن اولى
من حمله على الاعادة مع ان فيه عذرا لا عن الحقيقة من ضرر لان حقيقة العقد شرط احاطي الجبل
في الجبل بالآخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بحمل الحكم
ان كان الكلام واحدا وعزيمة العلب لا يرتبط به لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان محارا
لما اربا سبب العقد الاخرى ان الية تربت بالشديد كما قرئت بالتحصيف وبالتشديد لا تحتل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التحصيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية للحقيقة وكسر العائد
اولى من حملها على القصد والالتفات من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخرى على حاله كما في قوله لا حتى
يظهر ما تشدد والتحصيف وسبها تعارض طائرا فان القراءة بالتحصيف يقتضي حمل القربان ما تقطاع الدم
سواء انقطع على اكثر من الحصى او على ما دونه لان الطهر عيان عن انقطاع الدم حال طهرت المرأة اذا حرت
عن حضنها والقراءة بالتشديد يقتضي حمل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة
او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزمرو الشافعي لان الطهر بموا الاغتسال والقول بها غير ممكن
لان حتى للغاية ومن استداد الله الى غاية ومن اقتضاه كونه تناف مع التعارض طائرا لكنه يرتفع
باحتلاف الخاتين بان يحمل القراءة بالتحصيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع سقين لعدم احتمال
العوض فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال الزوم جعل الطهر حياضا وبطلان التقدير الشرعي وحمل القراءة
بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا شئت الا نقطاع سقين لاحتلال عود الدم فلا بد

على انكم لا تعارضه خبر القضا شاهد من لاسفاء المساواة وامثلة هذا كثير لا تحصى والسما من قبل الحكم
ان الحكم العات باحدهما غير البات بالآخر اذ بشرط المعارضة احتل الحكم لمحقق الناح فادا احتل الحكم
مكن الجمع بينهما فلا يحق المعارض من قوله في سورة النقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما
كسبت قلوبكم فانه وجب المواخذ بكل بين مكسوبة بالقلب اى مقصوده سواء كانت معتقده او لا يحق
المواخذ في الغيوس وقوله جل ذكر في سورة المائدة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان
بعضي ان لا يحق المواخذ في الغيوس لان الايمان على نوعين معتقده بها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها والاية تتقدم
سبقت لسان المواخذ في المعقوده ونفيها عن اللغو والغفوس ليست بمعتقوده فكانت لغوا في حق المواخذة اذ اللغو يتقدم
اسم الكلام لا فائدة فيها وليست الغفوس فائدة اليمن المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصلة ولا صور ذلك
في الغفوس اصلا فكانت لغوا اى كلما لا عبرة به مرحب ان لم يعتقد حكمة كبس الحركات الغفوس داخله في
معم قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم واذ كان كذلك جمعفت المعارضة بين الايتين بحسب الطائري
حق الغفوس فيخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان سأل المواخذة المكون في قوله لا ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
مطلقة والمطلق يصر الى ان كل من يكون المراد المواخذ في الاخرة لانه في الكاملة فان لا في خلقت للخرافا
الدنيا فقد يواخذ فيها بالجنة تطيرا ويقيم على العاصي استدراجا والمواخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب لنا فيها لكون
بها زواجر عنها كلها فلا يتحقق المواخذة في الله تعالى واما يتحقق في الاخرة فكانت هي الكاملة والمواخذة المنقطة
في المائدة هي المواخذة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته تكون لهم الذي استه احد النص على الحكم
الذي ينبغي الاخر فلم يحل النفي ولا ايات منطل التذريع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل
الشافعي فانه حمل العقد على عقد العلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل
المواخذة المكون في البقي على المواخذة المعقودة في المائدة فيكون الغفوس على هذا التناول داخل في العقد
لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان في حمل احدهما على الاخر تكرار وحمل كلام الشارح على الافادة ما يمكن اولى
من حمله على الاعادة مع ان فيه عذرا لا عن الحقيقة من ضرر لان حقيقة العقد شرط احاطي الجبل
في الجبل بالآخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بحمل الحكم
ان كان الكلام واحدا وعزيمة العلب لا يرتبط به لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان محارا
لما اربا سبب العقد الاخرى ان الية تربت بالشديد كما قرئت بالتحصيف وبالتشديد لا تحتل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التحصيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية للحقيقة وكسر العائد
اولى من حملها على القصد والالتفات من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخرى على حاله كما في قوله لا حتى
يظهر ما تشدد والتحصيف وسبها تعارض طائرا فان القراءة بالتحصيف يقتضي حمل القربان ما تقطاع الدم
سواء انقطع على اكثر من الحصى او على ما دونه لان الطهر عيان عن انقطاع الدم حال طهرت المرأة اذا حرت
عن حضنها والقراءة بالتشديد يقتضي حمل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة
او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزمرو الشافعي لان الطهر بموا الاغتسال والقول بها غير ممكن
لان حتى للغاية ومن استداد الله الى غاية ومن اقتضاه كونه تناف مع التعارض طائرا لكنه يرتفع
باحتلاف الخاتين بان يحمل القراءة بالتحصيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع سقين لعدم احتمال
العوض فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال الزوم جعل الطهر حياضا وبطلان التقدير الشرعي وحمل القراءة
بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا شئت الا نقطاع سقين لاحتلال عود الدم فلا بد

على انكم لا تعارضه خبر القضا شاهد من لاسفاء المساواة وامثلة هذا كثير لا تحصى والسما من قبل الحكم
ان الحكم العات باحدهما غير البات بالآخر اذ بشرط المعارضة احتل الحكم لمحقق الناح فادا احتل الحكم
مكن الجمع بينهما فلا يحق المعارض من قوله في سورة النقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما
كسبت قلوبكم فانه وجب المواخذ بكل بين مكسوبة بالقلب اى مقصوده سواء كانت معتقده او لا يحق
المواخذ في الغيوس وقوله جل ذكر في سورة المائدة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان
بعضي ان لا يحق المواخذ في الغيوس لان الايمان على نوعين معتقده بها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها والاية تتقدم
سبقت لسان المواخذ في المعقوده ونفيها عن اللغو والغفوس ليست بمعتقوده فكانت لغوا في حق المواخذة اذ اللغو يتقدم
اسم الكلام لا فائدة فيها وليست الغفوس فائدة اليمن المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصلة ولا صور ذلك
في الغفوس اصلا فكانت لغوا اى كلما لا عبرة به مرحب ان لم يعتقد حكمة كبس الحركات الغفوس داخله في
معم قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم واذ كان كذلك جمعفت المعارضة بين الايتين بحسب الطائري
حق الغفوس فيخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان سأل المواخذة المكون في قوله لا ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
مطلقة والمطلق يصر الى ان كل من يكون المراد المواخذ في الاخرة لانه في الكاملة فان لا في خلقت للخرافا
الدنيا فقد يواخذ فيها بالجنة تطيرا ويقيم على العاصي استدراجا والمواخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب لنا فيها لكون
بها زواجر عنها كلها فلا يتحقق المواخذة في الله تعالى واما يتحقق في الاخرة فكانت هي الكاملة والمواخذة المنقطة
في المائدة هي المواخذة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته تكون لهم الذي استه احد النص على الحكم
الذي ينبغي الاخر فلم يحل النفي ولا ايات منطل التذريع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل
الشافعي فانه حمل العقد على عقد العلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل
المواخذة المكون في البقي على المواخذة المعقودة في المائدة فيكون الغفوس على هذا التناول داخل في العقد
لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان في حمل احدهما على الاخر تكرار وحمل كلام الشارح على الافادة ما يمكن اولى
من حمله على الاعادة مع ان فيه عذرا لا عن الحقيقة من ضرر لان حقيقة العقد شرط احاطي الجبل
في الجبل بالآخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بحمل الحكم
ان كان الكلام واحدا وعزيمة العلب لا يرتبط به لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان محارا
لما اربا سبب العقد الاخرى ان الية تربت بالشديد كما قرئت بالتحصيف وبالتشديد لا تحتل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التحصيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية للحقيقة وكسر العائد
اولى من حملها على القصد والالتفات من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخرى على حاله كما في قوله لا حتى
يظهر ما تشدد والتحصيف وسبها تعارض طائرا فان القراءة بالتحصيف يقتضي حمل القربان ما تقطاع الدم
سواء انقطع على اكثر من الحصى او على ما دونه لان الطهر عيان عن انقطاع الدم حال طهرت المرأة اذا حرت
عن حضنها والقراءة بالتشديد يقتضي حمل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة
او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزمرو الشافعي لان الطهر بموا الاغتسال والقول بها غير ممكن
لان حتى للغاية ومن استداد الله الى غاية ومن اقتضاه كونه تناف مع التعارض طائرا لكنه يرتفع
باحتلاف الخاتين بان يحمل القراءة بالتحصيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع سقين لعدم احتمال
العوض فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال الزوم جعل الطهر حياضا وبطلان التقدير الشرعي وحمل القراءة
بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا شئت الا نقطاع سقين لاحتلال عود الدم فلا بد

على انكم لا تعارضه خبر القضا شاهد من لاسفاء المساواة وامثلة هذا كثير لا تحصى والسما من قبل الحكم
ان الحكم العات باحدهما غير البات بالآخر اذ بشرط المعارضة احتل الحكم لمحقق الناح فادا احتل الحكم
مكن الجمع بينهما فلا يحق المعارض من قوله في سورة النقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما
كسبت قلوبكم فانه وجب المواخذ بكل بين مكسوبة بالقلب اى مقصوده سواء كانت معتقده او لا يحق
المواخذ في الغيوس وقوله جل ذكر في سورة المائدة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان
بعضي ان لا يحق المواخذ في الغيوس لان الايمان على نوعين معتقده بها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها والاية تتقدم
سبقت لسان المواخذ في المعقوده ونفيها عن اللغو والغفوس ليست بمعتقوده فكانت لغوا في حق المواخذة اذ اللغو يتقدم
اسم الكلام لا فائدة فيها وليست الغفوس فائدة اليمن المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصلة ولا صور ذلك
في الغفوس اصلا فكانت لغوا اى كلما لا عبرة به مرحب ان لم يعتقد حكمة كبس الحركات الغفوس داخله في
معم قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم واذ كان كذلك جمعفت المعارضة بين الايتين بحسب الطائري
حق الغفوس فيخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان سأل المواخذة المكون في قوله لا ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
مطلقة والمطلق يصر الى ان كل من يكون المراد المواخذ في الاخرة لانه في الكاملة فان لا في خلقت للخرافا
الدنيا فقد يواخذ فيها بالجنة تطيرا ويقيم على العاصي استدراجا والمواخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب لنا فيها لكون
بها زواجر عنها كلها فلا يتحقق المواخذة في الله تعالى واما يتحقق في الاخرة فكانت هي الكاملة والمواخذة المنقطة
في المائدة هي المواخذة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته تكون لهم الذي استه احد النص على الحكم
الذي ينبغي الاخر فلم يحل النفي ولا ايات منطل التذريع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل
الشافعي فانه حمل العقد على عقد العلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل
المواخذة المكون في البقي على المواخذة المعقودة في المائدة فيكون الغفوس على هذا التناول داخل في العقد
لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان في حمل احدهما على الاخر تكرار وحمل كلام الشارح على الافادة ما يمكن اولى
من حمله على الاعادة مع ان فيه عذرا لا عن الحقيقة من ضرر لان حقيقة العقد شرط احاطي الجبل
في الجبل بالآخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بحمل الحكم
ان كان الكلام واحدا وعزيمة العلب لا يرتبط به لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان محارا
لما اربا سبب العقد الاخرى ان الية تربت بالشديد كما قرئت بالتحصيف وبالتشديد لا تحتل عقد
القلب اصلا فكان حمل قراءة التحصيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية للحقيقة وكسر العائد
اولى من حملها على القصد والالتفات من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاخرى على حاله كما في قوله لا حتى
يظهر ما تشدد والتحصيف وسبها تعارض طائرا فان القراءة بالتحصيف يقتضي حمل القربان ما تقطاع الدم
سواء انقطع على اكثر من الحصى او على ما دونه لان الطهر عيان عن انقطاع الدم حال طهرت المرأة اذا حرت
عن حضنها والقراءة بالتشديد يقتضي حمل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة
او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزمرو الشافعي لان الطهر بموا الاغتسال والقول بها غير ممكن
لان حتى للغاية ومن استداد الله الى غاية ومن اقتضاه كونه تناف مع التعارض طائرا لكنه يرتفع
باحتلاف الخاتين بان يحمل القراءة بالتحصيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع سقين لعدم احتمال
العوض فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال الزوم جعل الطهر حياضا وبطلان التقدير الشرعي وحمل القراءة
بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا شئت الا نقطاع سقين لاحتلال عود الدم فلا بد

العبدان او المراتين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان المناظرات من قبل الصحابة الى يومنا هذا خبايا لا حاد
ولم يبرهن شي منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواه ولا بالكون والحرية في الادراد ولا في العدد ولو كان ذلك
صحيحا لا يستغلوا كما اشتغلوا بالرجح بزيادة الضبط والالتقان وانما رجح محمدا خبر الواحد وخبر الحسن بن علي بن فضال
الماء والطعام لظهور الترجيح في العمل به مما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخير الواحد المشي
وخبر الجرح والعبد والرجل والماء سواء لان كل واحد واجب علم غالب الراي لا غير على هذا النوع من الترجيح
قول محمد بن فضالة واية ابو حنيفة والنويسيد في ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون في القوم ما لم يخرج عن
حيث الاحاد قوله و اذا كان في احد الخبرين الى اخره اذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن تلك في الآخر
فان كان راوي الاصل واحدا يؤخذ بالمشبه للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر ايضا فالى قوله ضبط
الراوي وذلك من مائة روية في مسجود انه عليه السلام قال اذا احلف المتبايعان والصلعة قائم تحالفا
ورادا في رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والصلعة فاحذنا بالمشبه للزيادة وقلنا لا يحرم التحالف لا عند
قيام الصلعة وقال محمد بن الفضال في رجل المحدثين لان العمل بهما ممكن فلا نشغل بالترجيح وقلنا اذا كان
اصل الخبر واحدا فلا يشك كونها خبرين بالاحتمال وج كمن حذف الزيادة من بعض الرواه لا طريق له سوى
قوله ضبط وان كان راوي الاصل محلفا علم انها حرام وان عليه اللام انما قال كل واحد منهما في وقت اخر
فوجب العمل بها بحسب الامكان كما مر ان المطلق لا يحمل على المتقيد به عندنا في الحكمين ونظيره ما روى
انه عليه السلام نهي عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعقاب بن اسيد انهم عن اربعة عن سماع بن قيس
فاما العمل بها ولا يحمل المطلق على المتقيد بالطعام حتى لا يكون بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع
الطعام قبل القبض فصل في بيان قوله و هذه الحجة التي مر ذكرها في جميع اصحابها
عمل ان كل منهما بان موجب الحاق فصل البيان بعد ذكر هذه الحجة وعنايه للنسابة ثم البيان لغة الاظهار والاشارة
وقد سئل معنى الظهور فاللفظ قد يكون سعيا وهو الاكبر وقد يكون غير متعده فلما كان السان مصدرا لظهور
المخرج فهو مصدر المشقة ايضا وفي هذا النوع المسح باصول الفقه المراد منه الاظهار دون الظهور وعند
بعض اصحابنا واكثر اصحاب السامعي معناه ظهور المراد للمخاطب ولكن سئل اكثر استعماله بمعنى الاظهار في
الاية والحديث قاله تعالى ان علينا بانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحى ان كان محله معنى الاظهار راوي
وفي اصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابن وقيل
هو عبارة عن الادلة التي تبين بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى التماس العلم بما هو
دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي بما قيل في تعريف السان فقلنا باعتبار ما مضى
عندك من هذه التعريفات قوله و هو اما ان يكون الى اخره السان على خمسة اوجه عرفت ذلك بالاستقراء
بيان بمرور ونحو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص به لانه مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام
ودل على قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في عمر جمعته حال البريد طائر
وطائر يطير بهمة فكان قوله بطير بجناحيه بمرور موجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وشك قوله
فسمي الملايكه كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملايكه على احتمال البعض بقوله كلهم بمرور معنى
العموم حتى صار بحث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسائل قول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال عنيته به
الطلاق من الكاح لان الطلاق لرفع الكاح حقيقة شرعية عرفية واحتمل رفع كل قد باعتبار اصل
الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانته فكان بمنزلة المجاز لهن الحقيقة بقوله عنيته به الطلاق من الكاح فورد

خير

انها هم المراتين

صل

هذا هو الوجه في قوله لا طائر يطير بجناحيه
فان قوله لا طائر يطير بجناحيه
هو عبارة عن الادلة التي تبين بها الاحكام
وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى التماس العلم بما هو
دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي بما قيل في تعريف السان فقلنا باعتبار ما مضى
عندك من هذه التعريفات قوله هو اما ان يكون الى اخره السان على خمسة اوجه عرفت ذلك بالاستقراء

وقال لا يطير بجناحيه

تترتب معنى الكلام وقطع احتمال المجاز وضع هذا البيان موصولا ومنصوبا بالانفاق وبان تفسر بوسان
ما فيه خفا بقوله مع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يحمل لم حقيقة البيان بانسبه فانه عليه السلام نهي الصلوة
بالقول والنفيل والزكوة بقوله متانوا ربع عشور اموالكم وبكتا به لعمري من حزم ونظم من مسايل الفقه اذا
قال لامرأته انت طالق وعني به الطلاق صحيح لان البيئونه مشركه بحمل البيئونه عن الكاح وعن الخبرات
وعرفت ذلك فاذا عني به الطلاق زال الاشكال وكان هذا من نفس ولفظ فان خبر بيان التفسير الى وقت
الحاجة الى الفعل عند عامه الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار ومتا بصيرم والظاهر منه والحنابلة وبعض
اصحاب السامعي فان عندهم يجوز ما خفي اما ما خفي من وقد الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل لا يجوز
بكله المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والكلف به وذلك موقعه على الفهم والهم
لا يحصل بدون السان فلو جوز انما خفي البيان ادى الى تكليف المحال ولا يقال الاعتقاد مقصود
ايضا والاجمال لا يمنع الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخر السان على المقصود
لا يصلي فلا يجوز واحد من جرحنا ما خفي بان الخطاب بالمحمل قبل السان صحيح فانه عند الاستقراء باعتقاد
الجمهور في الحال مع انظار السان للعمل به والا سلا ما لا اعتقاد اسم الا سلا بالمثل كان حسنا من هذا الوجه
وليس فيه تكليف المحال لان وجوب العمل قبل السان ليس ثابت بل هو متأخر الى البيان وقوله تعالى ثم ان علينا
سنة ومن للتواخي والمراد بيان القرآن ليقدم ذكره وفيه الجمل والمشارك في صرف الى الكل ولا يقال
انما العمل لان مراده سان التبرير لانه ذكر مطلقا فلا بعد بلا دليل ولانه بان من وجه دون وجه لان البيان
ارادة الحفا ولا خفاء ثم طائرا فلا يتناوله مطلق البيان وسان تفسر نحو العلق بالشرط والاستثناء
وسمى العلق والاستثناء بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيها وذلك لشرط اذا حال
بين قول الرجل انت حرمين محله وهو العبد وتعلق قوله انت حرم بالشرط بطر كونه ايقاعا فان قوله انت حرم
للعبد محله وضع في محله محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان البيان ما يظهر ابتداء وجود الشيء
فان كلامه محتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار والنظر الى ذلك الاحتمال كان
بيانا وكذا لا يستثنى شي من الكلام السابق غير موجب كل الالف في قوله لعل على الف الا ما به وبالنظر
الى الظاهر في غير الكلام والكلام لا يكون موجبا في الجملة بان وحده الصبي والمجنون فلما
احتمل صدر الكلام هذا والاستثناء يبين ذلك فيمنع الاستثناء بيان تفسر وذكر صدر الاسلام ان تسميه الاستثناء
والعلق بياننا مجاز فان الاستثناء في قوله لعل على الف الهاميه سطل الكلام في حق الهاميه فانه الالف اسم
لغير ما بين حقيقة وكذلك الشرط بطر كونه ايقاعا ويصير بيانا لان الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي العلق
كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا حيث انه يبين ان عليه تسعاه لالفه وانه مختلف
ولا يطلق وانما يصح بيان التفسر موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول يصح الاستثناء
منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد في بعض الروايات انه يدرى ان الجوان سنة فان استثنى بعد ما
بطل وعني الى العاليه انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء بن حمزوا عالم
نعم عن مجلسه اعتذارا لعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء حوان في القول خاصة تمسك
ابن عباس بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مده لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم فلم
يستثن فأتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء انه فاعل ذلك غدا الا ان شأ
الله واذا ذكر ركب اذا نسبت اي انما استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكر رب تعالى ان شاء الله طريق الحاق

من الكلام

بالشرط والطلاق المضاف اما انعدام الكلام مع وجوده فما لا يعقل واحسن اصحابنا بقوله ثم فليت فهم
 الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة لما استقام الاستدلال بالاعتبار لان صحة
 الحكم كان بنا على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يحق في الحال لا يرى ان لو ثبت
 حكم الالف محله لم عارضه الاستدلال في الخمسين لزم كونه نافعا لما اثبتت او لا فذلكم الكذب في احد الامرين تعالى
 الله عن ذلك وبان اهل اللغة قاطبة قالوا ان الاستدلال استرجاح وتكم بالباقي كما قالوا انه من السليطات
 ومن الامارات في واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما انه موافق لاصلنا انه استرجاح وتكم بالباقي بحقيقة
 واثبات ونفي ما شارته لان الامارات والنفي غير المذكورين في المسئلة قصدا لكن لما كان حكمه على صلاحيات المسئلة
 منه ثبت ذلك ضروره الاستدلال في حكم الالف بوقوف الاستدلال كما توقف الغاية فادام بقى بعد ظهر
 النفي لعدم علمه الالف بفتح معا محازا ومعنى الاسترجاح ان استرجح به بعض نفع الكلام عن ان يكون موجبا
 وحمل الكلام عما عاوداه وبذلك لان الاستدلال بالالف والاف انما يكون سائيا اذا جعل المسئلة غير ثابتة
 الاصل كالتخصيص الا ان الاستدلال تعرض للكلام فثبت به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم
 بفتح اخر بخلافه ولانه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يتوى فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستوى
 البعض والكل في الاستدلال بالاتفاق فغرفنا انه ليس بمعارضه وذكر في شرح المنار للمصنف
 وفائدة الخلاف بطريق قول الرجل لفلان على الف درهم الاثنا فان الاستدلال صحيح عنده وسقط
 من الالف قدر قيمة الثوب وبذلك لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى لا ثوب له على اذ لو
 كان بطريق الكلام بالباقي سعى في يلزمه الالف كالحال لانه لا يمكن استرجاح الثوب بصدور الكلام بكون
 عاودا المسئلة فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقد قيل لم يقل لزم صحة الاستدلال في هذه
 المسئلة ليست عينية على ان الاستدلال معارضه بل هي مثبتة على لزوم الاستدلال المصلح حصصه والمنقطع
 مجاز فيها يمكن حمله على الحقيقة وحب حملها عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه
 لا بد في المصلح من المجاز فوجب صرف الاستدلال الى العمه لثبته الجانسه وبحق الاسترجاح
 الا يرى انه لا يمكن حمله معارضه الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من الحال المحل واذا اوجده الثوب
 الى العمه لصحة الاستدلال ضروره في حمله معارضه بل جعل عاودا المسئلة فثبت ان
 هذه المسئلة لا بد على كونه الاستدلال معارضه عنده وعندنا هذا استدلالا معطفا لمجعل نفعا مستدلا
 ونفيه لا يوثق الالف وقد كثر في الميراث لا نص عن السابغ ان عمل الاستدلال بطريق المعارضة
 ولكن مشا محنا استدلالا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الدلائل
 بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلافا جاع اهل اللغة فانهم قالوا انه استرجاح
 بعض ما تكلم به في الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المسائل فثبت وهو نوعان اي
 ما يطلق عليه لفظ الاستدلال نوعان مصلح وهو الاصل في الحقيقة ومسمى ما ذكرنا ومفصل وسعي
 منقطع وهو الاصل استرجاحه من صدور الكلام بان لا يكون المسئلة خمس الاول كقولك حان النوم
 الاحراز قولنا جعل حسدا اي عمله كلام حسدا حكمه خلاف الحكم الاول بعينه لا يعقل
 له باول الكلام الا من حيث الصون ونظم قوله فانهم عدوا الى الارث العالمين واول الاله فالكلام
 افنانهم ما كثر بعد وراهم واما وكلم الاقدمون فانهم عدوا الى الارث العالمين اي كل ما عدتوا انهم
 وعبدوا اباكم الاقدمون ومن الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فانه اعادهم واجتنبت عبادتهم

وهذا الكلام في بيان
 بيان شرطه واما
 ٧٤

وتعظيمهم الارث العالمين فانه اعبدوا واعظموا والعدو مع على الجمع لان ضرر العدو كان واحدا لكثرة كانه
 فانه لكن رب العالمين الذي منصفه كيف وكيف فكون الاستدلال مقطعا وقالة الرجاء كوز ان يكون
 العموم عبادوا الاصنام مع الله تعالى فعلا جميع فثبت على عدوا الى الرب العالمين لانهم سوا الله
 بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا عما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا عن عبادته وبذلك قوله مقابل
 على هذا يكون الاستدلال متصلا فثبت والاستدلال على بعض كلمات اي جملة معطوفة
 بعضها على البعض ينصرف الاستدلال الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض
 مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبد حر وامرأة
 طالق وعلمه حج ان دخلت هذه الدار او قال في اخي ان شالله فكذا الاستدلال وعندنا ينصرف الى ما
 لان الاصل عدم اعتبار الاستدلال بخرج اصل الكلام من كون عالمي جمعه وانما وجب رجوع
 الاستدلال الى ما صله لصح ضروره عدم استعماله فيه وقد اندفعت الضرورة بصره الى الاخير فلا حاجة
 الى صرفه الى غير ما كان ثابت بالضرور بتدريج كما خلاف الشرط لانه لا يبدل ولا يخرج به اصل الكلام من كون
 يكون عالميا وانما يبدل به الحكم لان معنى قوله انت حر نزول المعنى في محله وبذلك الشرط يبدل ذلك لانه
 من انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولا نه ليس بايجاب للعقوب بل هو عين ومحل الزمة وطلق العطف
 بمعنى الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبدل الشرطي في جميع ما سبق ذكره وبان ضرور هذا عطف على اول الكلام
 وهو قوله اما ان يكون تقييدا وكذا او كذا ببيان الضرور وهو لسان الذي مع بسبب الضرور مما لم يوضع للبيان
 اذ الموضوع للبيان هو المطبق ومذاق مع بالسكوت الذي موصده وهو القسم الرابع من اقسام السان وهو على
 اربعة اوجه منها ما هو المنطوق اي المطبق يدل على السكوت فكان بمنزلة المنطوق كقوله تعالى فان لم يكن له
 ولد وورثه ابوه فلامته الثلث صدر الكلام او جمل الشريعة مطلقه حيث اضيف الميراث اليها مع بيان نصب
 كل واحد من حصص الام بالثالث بياناً بالتصويب الاب بصدور الكلام الموجب للشركة المحض السكوت اذ لو ثبت
 نصيب الام من غير اثبات الشركة لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومنها ما ثبت بدلالة حال الحكم
 وهو جازي بدلالة حال السكوت الشاهد وكما لا جعل سكوت من منزلة الكلام مع نفسه سكوتاً ولا كونه
 سكوت صاحب الشئ عند امره بغيره من قول وفعل ولم سبقه بحرم عن التغير يدل على حقيقة ذلك الامر
 مثل ما شاهد من مبيعات وعاملات كان التمس بتمامها وما كمل ومشارب كانوا يستندون بتمامها
 فاقربهم عليها ولم يتكروا فدل ان جمعها مباح اذ لا يكون من التمس بتمامها على محذور فانه تعالى وصفه بالامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر فوجه قوله عليه السلام السكوت عن الحق شيطان اخرين وكذلك سكوت الصيام
 عن سائر قيمته الحديثة للمتحقق على المعزور دليل على نفيه بدلالة حاله لان الموضوع موضع الحاجة الى السان المحذور
 من نظام امره متعلق على حكمه بين او كذا على ظن انها حرة فثبت منه ثم تستحق فسكون الصيام عند حسن
 ان ثبت امة واني بعض القبايل فترجوا رجل ربي عذبة فولدت او لا ذاك ثم جاءه ما فرغ ذلك الى عمر
 نقص ما لم يولد ما وقضى على الاب ان يترك الاولاد وكان ذلك بحضور الصحابة فسكوتوا عن ضمان منافعها
 ومنعه ولد الغرور فثبت ذلك كجمل الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالتلف المحذورون العقد وشبهه
 بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالباً بالحكم الحادثة وهو جامل بما هو واحد كذا
 فانه شمس الامة ومن ثبت ضرور دفع الغرور عن الناس لسكوت المولى حتى يرى عبد يبيع وشي
 فانه جعل اذ ناله في التجارة عند ناله لو لم يجعل سكوت اذ ناله الى الضرور والغرور بالناس ووجهها
 يجب عليهم البيان بصدور الكلام

بيان شرطه

وهو ان يكون
 بالضرور والامر بالمعروف

رضي الله عنه

في بيان
 بيان شرطه
 في بيان
 في بيان

هذا هو الوجه الثاني في كون نسخ التوراة من قبل موسى عليه السلام

وهو التوراة ان الله تعالى امره بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالحر كان خلا لا لادم عليه السلام فان حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انسخ ذلك بعض شرائع التوراة وكذا الجمع بين الاحتس كان مشروعاً في شريعة يعقوب
ثم انسخ 12 التوراة والعهد بالسنين كان مباحاً قبل شريعة موسى ثم انسخ شريعته لا تفارقهم على ان
الشريعة تخص شريعته كمن دفع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر الاول من التوراة لير الله 2 قال لنوح
عند خروجه من الفلك هكذا اى جعلت كل دابة حية ما كلاً لك لذيتك واطلقت ذلك كلهم لكم كنبات العشب
اي ما خلا الدم فلان كلوه ثم انه الله نه حرم على لسان موسى كسراً من الحيوان كما استعمل عليه السفر الثالث
من التوراة وهذا نسخ طاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدم سنين بعرض عليه العتق فان لم يقبل
تعب ادنه واستخدم ابدان قال في موضع اخر استخدم خمس سنين ثم يعق في ملك السهم وامار ذلك كسرى
فان قيل ما روى من رجل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجز في شريعة ادم كماله كان مخصوصاً بذلك القوم
للعزوة او موصفاً بحسبهم فحرم ذلك في شريعة موسى لا كمن نسخ بل رفعه لا باحداً اصله فلتا بدت التوراة
ان ادم ولم ينقل خصص ولا نوقت فوجب اجراءه على الاطلاق ولا تقدر فيه الاحتمال الذي ذكره كونه
غيراً في حق ذلك وبشبه لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظنياً بكل احتمال لم يبق
دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها ورفع الاحداثة
الاصليه نسخ عندنا لان الناس لم يتروكوا شدي فالاحداثة والتحريم ثبتي في جميع الاشياء بالشرع في الامم
فكان رفعها رفع حكم شرعي وكان نسخاً لا محالة فلو نسخ وحمله الى احواله محل النسخ حكمه كمن نسخ شرعاً
وكمحل لنسخ كمن نسخ شرعاً اذ لو لم يحمل لركن شرعاً كما كلف لا ستمر عليه شرعته ولا يحرم في النسخ ولو لم يحمل
لنسخ كمن نسخ شرعاً كالايمان بالله تعالى وصفاً لا ستمر شرعته ضرور فلا يحرم في النسخ ايضا لان النسخ
يبني في استمرار وجوده ولم يلحق بالحكم ما يبني في النسخ من توقيت او تاييد ثبت نصاً او دلالة بعد لنسخ
لوجوده والعدم في نفسه كما يقال حرمت كذا سنة او اجتهت سنة فالتنهي قبل مضي ذلك المدة با وجعل وكذا اذا
كان الحكم موقفاً قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم سال وفي بعض المواضع ان ساله قوله لم يزرعون سبع سنين
حراماً وقوله تعالى سمعواي دأبكم ثلثة ايام وليس يسوي لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا فيه
ومسألة التاييد نصاً قوله تعالى خالدين فيها اي وصفاً من الجنه بالاقامة وهي فعل الزوال فلما اقرن بها
الابرار حال لا يفسد الزوال وقيل من الاخرات وكلامنا في الاحكام ومسألة التاييد دلالة الشرائع
التي قبض عليها رسول الله عليه السلام فاما حرمه لا محتمل النسخ لانه خاتم النبیین ولا نسخ الانبياء
نبى ولا نبى بعده واعلم ان لاهولين اختلفوا في جواز نسخ ما قبله من الشريعة فذهب بعضهم الى نسخها وبعض
اصحاب السامعي انه حارم وهو اخبرنا ابي الحسن وقال في الخصائص والاشع ابو منصور والقاضي ابو زيد وغيرهم
الاسلام وشمس الامه لا يجوز ولا خلاف ان من قوله ثم الصوم واحتمل ان نسخ النسخ لتأديته
الى الكدر والساقض احسن الفرق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التاييد فحايث ان يكون حاله
على ثبوت الحكم في جميع المواضع ولا يمنع لركن مع ذلك المخاطب من نسخ النسخ في بعض الزمان كما في بعض
من العاقل العادة ولا ن لفظ السامع يستعمل للبالغة في العرف لا الدوام يجوز لركن كذا في استعمال
الشرع ويبين لمحقق النسخ لركن المصلحة لا الدوام احسن الفرق الثاني بان نسخ الخطاب
بالاسد والتوقف يوجب الى التاقيض والبداء وصاحب الشرع حرمه عن ذلك وقولهم لا يمنع لركن كذا في
مريداً لبعض الزمان الى اخره صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل به قرينه بالكلام نطقية او غير نطقية

هذا هو الوجه الثالث في كون نسخ التوراة من قبل موسى عليه السلام

فاما اذا اخلى الكلام عنها كان دالاً على معناه الحقيقي قطعاً لا لاحتمال بلا دليل لا نورث شبهة كما بينا في
ورود النسخ عليه من البداء فلا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في
المستقبل لا في الماضي لان الوجه الحقيقي في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من النبوة
واستدل عليه بظاهر قوله ثم لمحو الله ما يشاء ونسخ وقوله ثم لادم انك لم تجزع فيها ولا تعزى فانه نسخ
بقوله فبدلتها سواها والصحيح القول الاول لما في النسخ من بلزوم البداء والخلل بعواقب الامور واما محو الله
ما يشاء فليس نسخاً ما يتصور نسخاً ونسخ بدله او يتركه غير منسوخ وحد يجوز في دول الحفظ فالبين
الحسن ولا سمية ويستعمل والكلام منه واسع المجال وكذا قوله لم تجزع فيها ولا تعزى من التقييد
والاطلاق لا من باب النسخ قوله وشرطه الممكن الى احواله شرط حوار النسخ عندنا الممكن وعقد
العلب دون الممكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية وبعض الخنابلة الممكن
من الفعل شرط والمراد به ان يضي بعد ما يقبل الامر الى المكلف فان يسع فيه الفعل المأمور به وصوله
على وجهين احدهما ان يرد النسخ بعد الممكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا هذا
ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والباء ان يرد بعد دخول وقت قبل انقضاءه فان نسخ الواجب كما في قوله ثم
عند انفسر عنه فمقتضى قبل انقضائه لا يتم كذا في الميزان احسن شرط الممكن من الفعل بان العمل
بالبدن هو المقصود بشرط الاحكام لان البدن لا يتحقق به الا يرى ان الامر والنهي لا يان على وجوه
الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل الممكن من الفعل يوجب الى احتسار الحسن والقبح في سى واحد
في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب البداء والغلط تعالى الله عن ذلك احسن شرط الممكن من عقد
العلب مادوناً انه عليه السلام امر بحسن صلوة لله المعراج ثم نسخ الزيادة على الحسن وكان ذلك نسخاً قبل
الممكن من الفعل لانه كان بعد عقيد العلب عليه السلام وقوله على الحواز فان نسخ الحديث غرثات والمعتزلة
سكروا المعراج اصلاً وراى اقره من محسن صلوات الحسن وقال ذلك من زاده القصاص ولنا سكتنا ولكن
لام لان كان فرضاً بطريق العزم بل فوض ذلك الى راي الرسول وشيئة فاذا اخبر الحسن بقدر الفرض نسخ
الحديث شهود ثلثته الخ لا يقول فلا وجه الى ان كان وامر النقل كما روي اصل المعراج روي الحسن
صلوة ونسخها بحسن وهذا ممكن في الصحيحين وغيرهما كتب الحديث وقوله لم يكن فرضاً عننا كلام فاسد لانه
سب في الحديث انه نساخ التخصيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وسداد لعل على انه لم يكن مفوضاً
الى رايه بل كان نسخاً على وجه التخصيف بعد الفرضية وانما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ
يحق لا يتلا فلام ذلك بل عقد العلب مقصود ايضا ويحقق به الا بلاء الا يرى لراى ان راس الطاعات
مكروا ان ينسبوا يقول هذه العبادات ومقصود من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته واتباعه
ثم ينهوا عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى ان في المشابهة لم يكن الا بلاء لا بعقد القلب واعماله
حقيقة ولان العمل لا يصير قربة الا بعزم القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عليه السلام من لم
خير عمله وانفعل في احواله السقوط نون العزيمة فالصلوة يسقط عن الخاضع فعلاً لا اعتقاداً واذا
كان كذلك جاز ان يكون عقد العلب مقصوداً دون الفعل واما قولهم بلزوم احتسار الحسن والقبح في شى
واحد غير صحيح لان عن الحسن لا ثبت للمأمور به بالممكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة فلا
يحق قبل وجوده فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يحقق الفعل وقد جاز بعد الممكن من الفعل قبل وجوده
بالاحتسار ولا يلزم منه بداء احسن الحسن والقبح في سى واحد قبل الممكن من الفعل ايضا لوجوده هذا المعنى

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ولا يخفى على احد ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالقياس لا يجوز
 سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب السامعي فانه يجوز النسخ به وقال النسخ بيان كالتخصيص فاحاد
 التخصيص به جاز النسخ ايضا ولكن لا يجوز ان يصحاحه اجموعا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كان السنة
 من الاجاد حتى قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخلف اولى بالمسح من ظاهره ولكن راي رسول الله صلى الله عليه وسلم على
 ظاهر الخلف دون باطنه ولا يجوز للراي في معرفة انما وقت الحسن والنسخ سان انتهاه فلا يجوز النسخ بالقياس
 واما اعتباره بالتخصيص فنقول بطل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها حيز دون النسخ
 وكلف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند الراي
 من اصحابنا وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لا يجوز علم اليقين كالنسخ ولان المؤلف قلوبهم سقط نصيبهم من
 الصدقات بالاجماع المستعدي في زمانه بكر وكلف يقول لا يجوز النسخ به لانه عيان على اجتهاد الراي
 ولا مجال للراي في معرفة نهايه وقت الحسن واليقين في سعي عند الله تعالى ولا يجوز الاجماع لا يستعمل على خلاف
 الكتاب والسنة فلا يصح ان يكون ناسخا لها ولو وجد الاجماع بخلافها لكان ذلك بنا على ان يثبت
 عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا يصح ان يكون الاجماع منسوخا بها ايضا لان حجته تثبت
 بعد الرسول ولا يصح حدوث كتاب او سنة بعد ولا يصلح ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا لاجماع
 السابق ان دل على بطلان الاول لم يحد ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكان الاجماع
 السابق حرم العمل به من بعد لم يحد ذلك الا بدليل شرعي محدد ومع لاجله الاجماع مركب او سنة او دليل
 كان موجودا وكن حتى علمهم من قبل لم يظهر لهم وكل ذلك باطلا لاسيما حاله حدوث كتاب او سنة بعد النبي صلى الله عليه وسلم
 ولعلم جواز خفاء الدليل لا يستلزم اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر
 واما بمسكهم بسقوط نصيب المؤلف قلوبهم فضعف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل يوزن قبل ان يثبت الحكم
 بانتهائهم وفيل نسخ حدث رواه عمر واجمعه على صحته قوله واما يكون النسخ بكذا اعلم انه
 يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت السابقة من الاولي في القوة بخلاف اما نسخ السنة
 بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة بل يجوز احلف فيه فقال جمهور الفقهاء والمكملون والمحققون من اصحاب
 السامعي انه يجوز وقال السامعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة فولا واحدا وموحد من اكثر اهل الحديث وله في نسخ
 السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا مع قول السامعي خلافا لثبوت
 في المختلف استدلوهم في عدم جواز نسخ السنة بقوله من اياه وان نسخا ناسخا فانه لا يثبت
 على ان يلايه لانه لا يثبت الا بآية اخرى لان قوله ناسخا فانه لا يثبت الا بآية اخرى لان قوله ناسخا فانه لا يثبت
 منك درهما الا انك لا تجزئها بغيره فانه يثبت بالسنة لست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب
 محجور والسنة غير محجورة والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الآلة بالخير والمثل هو الله في ذلك ما
 يكون النسخ من الكتاب ايضا ويثبتونهم فلما يكون النسخ من الله من تلقا نفسه ان اتبع الا ما يوجب الى اخبر ان الرسول
 ليس له ولا يه التبديل وانما يتبع ما اوجي اليه لا يبدله والتبديل باطلا لانه ساول تبديل اللفظ والمعنى
 الامران جميعا وقوله عليه السلام اذ اروي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فافقوا كتاب الله فاقبلوه
 وما خالف فرفوه والناسخ مخالف فوجب رده وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب لقوله مع لتبين الناس
 ما نزل الله من قول الرسول بيتنا للمزلة فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيان لانها ما هي بالقول
 فاعلم جواز نسخ احدهما بالآخر فبيان الرسول عشرة الطعن لانه زعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه ربه

وعنه عن الراي
 وعنه عن الراي

حتى يكون ناسخا

ثم ظهر لهم

ارادوا نسخ
 وما ذكره الا بالكتاب
 نصيب

الكتاب

وهو من قوله

ولا يكون له ولا يثبت له
 الحكم كالاية لا يثبت له
 اللفظ

فيما فلا فيجب هذا الباب بان حمل كل واحد منهما على الآخر لا ناسخا واحدا قوله الجمهور بان النبي صلى الله عليه وسلم
 كان توجهه الى الكعبة في الصلوة حتى كان مكة ولما ساجد الى المذبح كان توجهه الى بيت المقدس في الصلوة
 ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ السنة
 الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتغير في القراءات فكيف يدلل على جواز نسخ الكتاب
 بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وبوقوله قول
 وجهك لايه فذلك دليل على جواز نسخها بالكتاب وان نسخ احدهما بالآخر لم يمنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا
 فوجب القول بالجواز فذلك لان النسخ في الحقيقة من مدة الحكم كما سنا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمنع ان يثبت
 رسول الله من بقائه بوجي عمر متلو كما لم يمنع ان يبينها بوجي متلو وكما لم يمنع ان يبين بجملة الكتاب بعبارة
 لم يمنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارة وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمنع القضا ان يتولى الله في بيان مدة لعلمه
 سبل المصلحة كما لم يمنع ان يبينها رسول الله نفسه لان السات على لسان الرسول بعبارة وهو البات من
 الله ثم ثبت ان ذلك ليس بمنع عقلا ولم يرد السمع لعدم جواز النسخ لان ما تلا من الامات لا يدل على عدم
 جواز واما تمسكهم بالآلة فساد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى رافق العباد ومصلحتهم وكذا
 بالماثلة للخيرية والماثلة في الظن وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل عندهم بل بوجي من الله تعالى لانه غير
 مثله وكذا المراد من قوله ليعين ليعين ولو كان المراد جميعه فالنسخ بيان ايضا واما الجواز عن الحديث فقال
 شمس لا يملك الحديث لا يملكه لانه لعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب فرضه اساعة مطلقا
 وفي الحديث فرضه اساعة مقيدا وليث ثبت والمراد اخبار الاحاد لا المسموع منه بالنقل المتواتر وفي اللفظ
 ما دل عليه وهو قوله اذ اروي لكم عني ولم يقل اذ سمعتم مني ويحتمل قول من جرح الواحد لانه لا يثبت نسخ الكتاب لانه لا يثبت
 سموعا من رسول الله قطع على ان المراد من قوله ما خالف فرفوه عند الفقهاء اذا جمل التاريخ ويحتمل قول من سلكا
 واما الكلام فيما اذا عرف التاريخ منها واما قوله من فيه صيانة عن بهمة الطعن فساد لان النسخ لو احتج لمثل هذا
 الطعن سعى ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان المطاع ان يقول انه ما قضى في كلامه
 وينقل من الله كلاما متناقضا لم يدفع ذلك بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدوقه وانه مبلغ
 والجمع من عند الله فلم يبق للطعن مجال فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المهيالة بايات القتال ومثال
 نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زمان القبور الا فزوروها وعن قوم تراصحي ان مسكوما
 قول الله ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم في القبر فاشربوا من كل طرف ولا تشربوا
 مشركا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالكتاب ما مات
 عاشره ما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله ثم لم يزل من انما شافان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب
 وهو قوله لا يحمل كل انفس من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة لا طريق
 الزيادة على النص قوله والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والدلالة جميعا ونسخ
 الحكم دون الدلالة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضه صوم عاشورا اما الاول فمثل ما نسخ من
 القرآن في حيوة الرسول بالآيات على ما روي ان سون الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه
 عليه السلام اوتي قرانا فنبهه فلم يبق منه شيء واما الثاني والثالث فمما كان عند جمهور الفقهاء والمكملين وانكر
 بعض المعتزلة جوازها وقال ان المعصوم من النص حكمه المعلق بمناه اذا سلا حصل له والنص وسيل الله
 فلا يبق النص بل يحكمه لسقوط اعتبار الوكيل عند ثبوت المقصود واحسن الجمهور في التمسك بالمنقول فان

في نسخة من ما يثبت

المنسوخ

فان الابدان باللسان للزينة والبرهان في السورة واعتقاد الحول المتوفى عنها زوجها وتقديم الصلوة على غيره
الرسول ومساكن الكفار احكام نسخ بقاء ملازم الامارات الموجبة لها ذلك على حواشي نسخ الحكم دون الملاوة
وكذا القرائات المشهورة مثل قراءة من معهود مصام الله امام متابعات وقرآن من عيسى بن قاطر فعدت من ايام اخر
ومثل رواه عن الشيخ والشيخ اذ انبأنا فارجمها البتة بحال الله نسخت ملازمها في حق البتة لصرف العلوق
عن حفظها الا فلوب مولانا والمعتقوله وسوان للنظم حكم على بعض النظم مثل حوازي الصلوة والاعجاز
وحكم على المعنى ومما يرتب عليه من الوجوب والحرمة وكما ذكرنا من احكامها معصومة لا يرى في القرآن
مقتضاها ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق من حوازي الصلوة والاعجاز واذا كان كذلك كان كون احكامها
مصلحة دون الاخر فيكون نسخ احكامها من الاجزاء والقسم الرابع وهو نسخ الوصف مثل الزيادة على النص اتفق العلماء
على ان الزيادة على النص ان كانت عمادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا
واحتلفوا في غير ذلك الزيادة اذا وردت متاخرا عن الزيادة كزيادة وصف الامان في رتبة الكفارة
وزيادة الغرب على الجدة عند الرضا بعد اتفاقهم على ان مثل من الزيادة لو وردت متاخرا لم يزد عليه
لا يكون نسخا كورده في حدة الكفارة بعد اتفاقهم على ان مثل من الزيادة لو وردت متاخرا لم يزد عليه
بما يصح وقال الكرام الشافعي وبعض المعزلة وبعض المسكلي انها لا تكون نسخا واشترط الخلاف بظهور
في حوازي الزيادة على الكليات والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والعاس عندنا لا كوز لكونها نسخا
وعندهم كوز لكونها بآيات مسكوية ان حصة النسخ رفع الحكم والزيادة بقرينة الحكم وفي حكم اخر الله والقرآن
ضد الرفع الا يرى ان شرط الامان في الرتبة لا يخرجها من كونها حصة الاعاق في الكفارة والحقائق التي
بالحد لا يخرج الحد من كونها واجبا ويكون ضم التعريف ضم حكم الحكم وذلك ليس بنسخ واحسن من جعل
الزيادة نسخا معني بان النسخ بان انتها حكم باسداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وبما لا يطلق
معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهد بالاسان بما سطر على اسم الرتبة والتعبد
بغيره من مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التعبد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم
وهو الخروج عن العهد بانان المقيد لا غير وكانت الزيادة نسخا معني وقوله حتى آتينا الزيادة الى اخره
مقتضى الخلاف في الاجل ذلك علمنا واما زباده النسخي جدا في زبانه البكر وهو تعريف عام على الحد الثابت بعبارة الزاوية
والزبان الاية خبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النسخ على
الجلد لانه بيان وزيادة صفة الامان في رتبة كفارة البكر والطهار بالقياس على كفارة الفل كمال الشافعي
لان الزيادة نسخ وبالقيا لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الامان شرط في كفارة القتل بقوله ثم وض
قل هو منا خطأ الاية بشرط في سائر الكفارات لانها حتم واحدا وكذا نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه
الزيادة على النص لان الرتبة في قوله ثم يجر رقبته في كفارة الطهار والمن مطلقه والقياس لا يجوز نسخ الاطلاق
فصل في افعال النبي قوله افعال النبي الى اخره اعلم ان المراد من افعال النبي منها
ما يقع غرضه لان ما وقع لا عن قصد بل ما حصل حاله النوم والاعمال والسر ولا يصلح للاقتداء بفعل الواحد
منه عن قصد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل ساجد قصد
لم يوجد الصدق فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الى الطريق
لا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية
على الزلة محاذيا فلا يثبت المعصومون عن المعاص وان لم يعصوا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية

انهم

عليه السلام

لم يعصوا عن الصغائر وذكر في عصمه الانبياء وليس مع الزلة انهم زكوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى
المعصية ولكن معناه الزلة عن الفضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون بحال قدرهم
ومكانتهم من الله والزلل لا يخرج عن بيان اما حجة الفاعل كقوله ثم اجاب عن موسى حين ذكر القبطي فقله
قال سدا من عمل الشيطان اي سجد غضبي حتى خسرته فاضافه الله سببا او خيرا لله كما قال وعصى ادم ربه واذا
كان السان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها لا تصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سوى الزلة وقد يكون
سما للمحمل الكتاب ومما ينافي المبين في اي صفة كان المبني وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضمي
والتمجيد واباحه الزيادة على الاربع في السكاج واما حجة ضمني المغنم وخمس الخمس ومما لا يصلح للاقتداء
بالاصاف ايضا لم تعدد كذا ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه
على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوصية وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب السباني انه عليه السلام مخصوص
به حتى يقوم دليل على مشاركته غيره آياه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من حله المعاصيات ففعله
يدل على الاباحه بالاجماع كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة التبرك فاختلف فيه قال بعضهم بحكم الوقف
فيه حتى يقوم دليل يبين الوصف وثبت الشركه وهو مذنب عامه الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي
وقال مالك وبعض اصحاب الساجي والحنابلة وعامة المعتزلة بمنزلة الاتباع فيه ويكون واحدا في حقه
وفي حقا وقال الكرخي يفيد الاباحه في حقه لا الوجوب والذهب الا بدليل لم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل
ايضا وقال الحنابلة ان علم صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذنب الجمهور والا يعتقد فيه الا
في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوصية ويوجبنا الفاضل ان يزد ثمن ثلثه وفيه الاسلام والمصنف لهم
تمسك الواقعية بان فعله محتمل وحيث ان الذب والوجوب والاباحه فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان
الغير آتيا بفعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المسابغة بل معرفة صفة الاحمال الاباحه في حقه لا في حقا
وقال شمس الامم وهذا الكلام عندنا باطل لان هذا العالم لم يكن مع الاسماء من لم يعلموا فعله
هذا الطريق ويترتبهم على ذلك فقد اثبت صفة الخطية في الاتباع وان كان لا يتبعهم ولا يترتبهم على ذلك فقد
اثبت صفة الاباحه فمعنا ان القول بالوقت لا يتحقق واحسن من ان يوجب الاسماع بقوله لم اطبعوا
الله واطبعوا الرسول وقوله واتبعوه الاية وقوله فان كنتم كمن يحسون الله الامم فان هذه النصوص توجب
اتباعه مطلقا من غير فصل في القول والفعل واحسن الكرخي ان لا يلاحقه في التابته بتقنين موجب اثباتها دون
غيرها الا بدليل ولما ثبتت الاباحه في حقه لم يجر متابعتها من الا بدليل لاحمال احصاء به وجه القول
المخالف ان الاسماع هو الاصل في حق الرسول لقوله ثم لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لهذا تنصص على
حوازي الشافعي يبري افعاله الا يرى انه نص على خصصه بما كان هو مخصوصا به بقوله خالصه لك وهو السكاج بعد ذلك
في الشافعي قسم افعاله القصدية على اربعة اقسام ما بها الفحوا الاسلام وشمس الامم وقسمها القاصية انور وسائر
الاصول من الله اقسام واجبة وسبج ومباح واراد بالواجب الغرض وهو اقرب الى الصواب لان
الواجب الاصطلاحي ثابت بدليل من اضطراب ولا يصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدليل كلها قطعته
حقه ولكن ان يحمل على المراد بقسم افعاله بالنسبة اليها وجب تحقيقها الواجب الاصطلاحي قوله
والوحي نوعان الى احدهما علم انه لو لم يزل يحيط به الا الله عز وجل وفي القسم نوع احاطه وفيه ايضا نسبة
لانه عليه السلام هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي القسم نوع احاطه وفيه ايضا نسبة
للخطا في بعض الصور اليه عليه السلام ومنه سوء ادب فكان الاولي تركه كمن طهر الجاهل بان قال كيف

الاصح

انهم

عليه السلام

ساعة له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوجه حمل على هذا القسم دفعا لشبهتهم فقال والوجه
نوعان ظاهر وباطن فالظاهر علم اقسام ما ثبت لسان الملك فوجه في سمع بعد علم اي وقع في سمع الله علمه اللام
فان وجه قاطعه حقيقة علمه اللام حتى لم يحزنا لفته بوجه الحقيقة بوجه الله خلاف العلم غير فانه ليس بحقيقة
وشرابوع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان سعد الله بنبية بشرية من قبلنا لا نبيا ويا من اتبعها
وكور لم سعد بالله من ذلك لان مصالح العباد قد يتفق وقد يخلف فحوزان بحلف الشرايع وسبق العلماء اختلفوا
في وقوع التعدد بها في موضعين احدهما انه علمه اللام بل كان متعديا شرع احد من الانبياء قبل البعث فاني
ذلك وانتم بعضهم محققين فيه ايضا فقل كان متعديا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع
عيسى وقيل بما سمع الله شرع وتوقف الغرض في وعيد الجوارفة ومحل بيان هذا المسألة اصولا التوحيد والاسماء علمه
واشتهر بل كانوا خاضعين بشرع من تقدم بعد البعث وفي سلك الكتاب فذهب الى ان اصحابا وعامة الصحابة ان حتى وبعض
المسلمين كان متعديا بشرع من قبلنا وان كل شرعية ثبتت لنبى في حق من بعد الى قيام الساعة الا
ان يعود دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شرعية من قبلنا على انه شرعية ذلك النبي وذهب الى ان المسلمين بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي الى انه علمه اللام لم يكن متعديا بشرع من قبلنا وان شرعية كل نبى ينتهي بوفاته او بعث
نبى اخر الا ما لا يحتمل التوقف والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بما ساقا من الدليل على بقاءه وقال بعضهم يلزمنا العلم
بقول من شرع من قبلنا فاما ثبت انسخه علمه لندرك شرعية لنبينا ولم ينفصلوا بين ما ثبت بنقل اسلاف الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب ومن ما ثبت بيانا القليل والعدة وذهب الى ان شرعية الشيوخ
او منصور والفاضل وزيد وشمس لامة وخرى الاسلام وعلمه المتأخرين الى ان ما سمع الكتاب الله تعالى انه كان
شرعية من قبلنا او بيانا الرسول يلزمنا العلم على انه شرعية لنبينا ما لم يظهر ما سجد واما ما علم بنقل اسلاف الكتاب
او بنقل المسلمين فانه لا يحتمل انهم حرروا الكتاب فلا يعتبر نقلهم ولا قولهم منهم فانه لا يعرف
ذلك بنقل اسلاف الكتاب او بنقل حاشيتهم وذلك لا يجوز كما قلنا **واحد** من اخصاص كل شرعية ينسبها
لعلمه لندرك شرعية ومنها جاء فانه يقتضي كون كل نبى شرعية محصية وان بعث الرسل ليس الجليان
ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شرعية رسول فلهما بيات الثاني شرع مستانف
لم يكن للناس بالبيان عند بعث الله حاجة فلم يكره بعثه فايده والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فايده
فثبت لندرك اخصاصه من مواصل **واحد** من الفرق الثالث بانه علمه اللام كان اصلا في الشرايع بل هو ان
أخذ الميثاق وقوله عز وجل واذا اخذ الله من النبي ما اتفقتم على كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول الله فصدق
لما حكم لتؤمنن به فرائين الدليل على انهم بمنزلة من بعث آخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا علمه
بانه لا نبى بعده وكان الكل ممن تقدم او تأخر في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعديا بشرعية من قبل
لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدم وهذا نقص في رتبته ولا يستقيم ذلك اخذ من اسلاف الحكماء المسمى
ان الشرع عليه اللام لما راي محصية التوراة في يد عمر بن الخطاب قال انتم ترون انهم كما ترون اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليتبين لهم مصالح
داينهم فلو لم يشرع من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيها ومن احبته لا رسول الله وهذا فائدة
والاجبة لهم في قوله لندرك شرعية لنبينا لانه يدل على نسخ الاول في الملء ولا يدل على انتساخها بالكلية فيها بقومنا
غير المنسوخ نصير شرعية المتأخر والدليل على ان النبي لم يشرع ما ذكرنا انه احق محمد في حوزا القسم بطريق المباشرة
بقوله تعالى يا ايها النبي انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا
عليهم فيها لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا

الحديث بان ملكا من ملكي
فان وجه قاطعه حقيقة علمه اللام حتى لم يحزنا لفته بوجه الحقيقة بوجه الله خلاف العلم غير فانه ليس بحقيقة
وشرابوع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان سعد الله بنبية بشرية من قبلنا لا نبيا ويا من اتبعها
وكور لم سعد بالله من ذلك لان مصالح العباد قد يتفق وقد يخلف فحوزان بحلف الشرايع وسبق العلماء اختلفوا
في وقوع التعدد بها في موضعين احدهما انه علمه اللام بل كان متعديا شرع احد من الانبياء قبل البعث فاني
ذلك وانتم بعضهم محققين فيه ايضا فقل كان متعديا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع
عيسى وقيل بما سمع الله شرع وتوقف الغرض في وعيد الجوارفة ومحل بيان هذا المسألة اصولا التوحيد والاسماء علمه
واشتهر بل كانوا خاضعين بشرع من تقدم بعد البعث وفي سلك الكتاب فذهب الى ان اصحابا وعامة الصحابة ان حتى وبعض
المسلمين كان متعديا بشرع من قبلنا وان كل شرعية ثبتت لنبى في حق من بعد الى قيام الساعة الا
ان يعود دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شرعية من قبلنا على انه شرعية ذلك النبي وذهب الى ان المسلمين بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي الى انه علمه اللام لم يكن متعديا بشرع من قبلنا وان شرعية كل نبى ينتهي بوفاته او بعث
نبى اخر الا ما لا يحتمل التوقف والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بما ساقا من الدليل على بقاءه وقال بعضهم يلزمنا العلم
بقول من شرع من قبلنا فاما ثبت انسخه علمه لندرك شرعية لنبينا ولم ينفصلوا بين ما ثبت بنقل اسلاف الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب ومن ما ثبت بيانا القليل والعدة وذهب الى ان شرعية الشيوخ
او منصور والفاضل وزيد وشمس لامة وخرى الاسلام وعلمه المتأخرين الى ان ما سمع الكتاب الله تعالى انه كان
شرعية من قبلنا او بيانا الرسول يلزمنا العلم على انه شرعية لنبينا ما لم يظهر ما سجد واما ما علم بنقل اسلاف الكتاب
او بنقل المسلمين فانه لا يحتمل انهم حرروا الكتاب فلا يعتبر نقلهم ولا قولهم منهم فانه لا يعرف
ذلك بنقل اسلاف الكتاب او بنقل حاشيتهم وذلك لا يجوز كما قلنا **واحد** من اخصاص كل شرعية ينسبها
لعلمه لندرك شرعية ومنها جاء فانه يقتضي كون كل نبى شرعية محصية وان بعث الرسل ليس الجليان
ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شرعية رسول فلهما بيات الثاني شرع مستانف
لم يكن للناس بالبيان عند بعث الله حاجة فلم يكره بعثه فايده والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فايده
فثبت لندرك اخصاصه من مواصل **واحد** من الفرق الثالث بانه علمه اللام كان اصلا في الشرايع بل هو ان
أخذ الميثاق وقوله عز وجل واذا اخذ الله من النبي ما اتفقتم على كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول الله فصدق
لما حكم لتؤمنن به فرائين الدليل على انهم بمنزلة من بعث آخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا علمه
بانه لا نبى بعده وكان الكل ممن تقدم او تأخر في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعديا بشرعية من قبل
لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدم وهذا نقص في رتبته ولا يستقيم ذلك اخذ من اسلاف الحكماء المسمى
ان الشرع عليه اللام لما راي محصية التوراة في يد عمر بن الخطاب قال انتم ترون انهم كما ترون اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليتبين لهم مصالح
داينهم فلو لم يشرع من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيها ومن احبته لا رسول الله وهذا فائدة
والاجبة لهم في قوله لندرك شرعية لنبينا لانه يدل على نسخ الاول في الملء ولا يدل على انتساخها بالكلية فيها بقومنا
غير المنسوخ نصير شرعية المتأخر والدليل على ان النبي لم يشرع ما ذكرنا انه احق محمد في حوزا القسم بطريق المباشرة
بقوله تعالى يا ايها النبي انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا
عليهم فيها لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا

قلنا
ليس

لا يري العلم ولا يري العلم

وساكالاهام اي لاحتلا في انه قطع من النبي علمه اللام لا من غير نظير لاهام وهو القدر في القلب من غير نظير
فانه حجة قاطعه حقيقة علمه اللام حتى لم يحزنا لفته بوجه الحقيقة بوجه الله خلاف العلم غير فانه ليس بحقيقة
وشرابوع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان سعد الله بنبية بشرية من قبلنا لا نبيا ويا من اتبعها
وكور لم سعد بالله من ذلك لان مصالح العباد قد يتفق وقد يخلف فحوزان بحلف الشرايع وسبق العلماء اختلفوا
في وقوع التعدد بها في موضعين احدهما انه علمه اللام بل كان متعديا شرع احد من الانبياء قبل البعث فاني
ذلك وانتم بعضهم محققين فيه ايضا فقل كان متعديا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع
عيسى وقيل بما سمع الله شرع وتوقف الغرض في وعيد الجوارفة ومحل بيان هذا المسألة اصولا التوحيد والاسماء علمه
واشتهر بل كانوا خاضعين بشرع من تقدم بعد البعث وفي سلك الكتاب فذهب الى ان اصحابا وعامة الصحابة ان حتى وبعض
المسلمين كان متعديا بشرع من قبلنا وان كل شرعية ثبتت لنبى في حق من بعد الى قيام الساعة الا
ان يعود دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شرعية من قبلنا على انه شرعية ذلك النبي وذهب الى ان المسلمين بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي الى انه علمه اللام لم يكن متعديا بشرع من قبلنا وان شرعية كل نبى ينتهي بوفاته او بعث
نبى اخر الا ما لا يحتمل التوقف والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بما ساقا من الدليل على بقاءه وقال بعضهم يلزمنا العلم
بقول من شرع من قبلنا فاما ثبت انسخه علمه لندرك شرعية لنبينا ولم ينفصلوا بين ما ثبت بنقل اسلاف الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب ومن ما ثبت بيانا القليل والعدة وذهب الى ان شرعية الشيوخ
او منصور والفاضل وزيد وشمس لامة وخرى الاسلام وعلمه المتأخرين الى ان ما سمع الكتاب الله تعالى انه كان
شرعية من قبلنا او بيانا الرسول يلزمنا العلم على انه شرعية لنبينا ما لم يظهر ما سجد واما ما علم بنقل اسلاف الكتاب
او بنقل المسلمين فانه لا يحتمل انهم حرروا الكتاب فلا يعتبر نقلهم ولا قولهم منهم فانه لا يعرف
ذلك بنقل اسلاف الكتاب او بنقل حاشيتهم وذلك لا يجوز كما قلنا **واحد** من اخصاص كل شرعية ينسبها
لعلمه لندرك شرعية ومنها جاء فانه يقتضي كون كل نبى شرعية محصية وان بعث الرسل ليس الجليان
ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شرعية رسول فلهما بيات الثاني شرع مستانف
لم يكن للناس بالبيان عند بعث الله حاجة فلم يكره بعثه فايده والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فايده
فثبت لندرك اخصاصه من مواصل **واحد** من الفرق الثالث بانه علمه اللام كان اصلا في الشرايع بل هو ان
أخذ الميثاق وقوله عز وجل واذا اخذ الله من النبي ما اتفقتم على كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول الله فصدق
لما حكم لتؤمنن به فرائين الدليل على انهم بمنزلة من بعث آخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا علمه
بانه لا نبى بعده وكان الكل ممن تقدم او تأخر في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعديا بشرعية من قبل
لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدم وهذا نقص في رتبته ولا يستقيم ذلك اخذ من اسلاف الحكماء المسمى
ان الشرع عليه اللام لما راي محصية التوراة في يد عمر بن الخطاب قال انتم ترون انهم كما ترون اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليتبين لهم مصالح
داينهم فلو لم يشرع من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيها ومن احبته لا رسول الله وهذا فائدة
والاجبة لهم في قوله لندرك شرعية لنبينا لانه يدل على نسخ الاول في الملء ولا يدل على انتساخها بالكلية فيها بقومنا
غير المنسوخ نصير شرعية المتأخر والدليل على ان النبي لم يشرع ما ذكرنا انه احق محمد في حوزا القسم بطريق المباشرة
بقوله تعالى يا ايها النبي انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا انزلنا الوحي في كتابنا
عليهم فيها لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا لندرك شرعية من قبلنا

التي هي في القرآن

مكتفياً

في درعه وقال درع عن قنبر هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درع وفدي فطلبته سدين
مرعتي فدعا قنبر فشدله ودعا الحسن بن علي فشدله فقال شريح اما شهادة هؤلاء فقد اجتزأتها لكذا ما
شهادته انك فلا اجزيها وكان من اي على جواز شهادته لانه لا يثبت له الاية فتم الازدج الى اليهودي فقال لليهودي
امير المؤمنين شريح لما قال فيه فحق عليه فحق به صدقته والله انها لا بدعك ثم اسلم لليهودي فقال على هذا الازدج
وهذا الفرس لك كان معه حتى قتل فحق بيمين وكان اناس من مالكن اذا سئل عليه فقال سلوا عنها هؤلاء
الحسن اليهودي لانه كان ولدها به ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وخالف المسوق بن عباس في النذر في
الولاد فاجتسروا فيها شهادته بعد ما اوجب بن عباس من مائة مائة بل فرجع الى قول مسروق وشريح
والحسن ومسروق والبايعين وجه الظاهر في قول الصواب انما جعل حجة لاحمال السماع والفضل الصالح
في الراي بركة صحيحة النبي ومشايدتهم احوال التزويل وفي ذلك موقوف في حق اتبعي وتزويلهم في الفتوى
ولا حجة لهم فيما ذكره من ان غايته ذلك ليرضيهم بما سئلوا له من الاجتهاد ولكن المعاني التي ينبغي عليها وجوب
السلطان او جواز موقوف في حتمهم اصلا فلا يجوز تعليقهم كذا في ادعاء الضرر للصدر الشهداء كذا في حتمهم
لا خلاف في قول البايعي للسرحة على وجه سرك به القياس فلا يردى عن حتمهم انه كان يفتي بخلاف
رايهم وانما الخلاف في قولهم بل يعتقد في اجابته الصواب حتى لا يتم اجابته مع حمله في حتمهم معتد به وعند
الشافعي لا يعتقد به فكان يسمي الله لم يعتبر رواية النوادر في حتمهم الاسلام اعتبر بها وامتد الخلاف
وتابعهم المصنف في ذلك وحمل رواية النوادر في حتمهم ان البايعي لما راجع الصواب في الفتوى علم
لنزياد في القوة والضعف بل راي الصواب وهو معتد لما في الصواب ما **الاجماع**
من اجابته واللعبة العظمى على الميراثي عزم ولا ينافي ايضا في ان اجابته على كذا اي يعقوا او لا يعقوا
انما في كل عصر من اجل العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما يقع على قولهم يعقوا او لا يعقوا
وحتى انهم في اصلا فاما ما اعتبر بها الاحتجاج فيه الى الراي وشروط احتجاج الكل لا اجابته عند الشافعي
عصر على امر جميع من يعقوا على كذا ما لم لا اجابته حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة
والخوارج والشيعة والروافض ليس حجة احتجوا بان وقولهم يحتمل لانه لا يكره ضبط اقاويل العلماء كثرهم
ديانهم ما يرى ليرى انهم لا يعرفون اصل العلم بالمشرك والمغرب فضلا عن غيرهم اقاويلهم في الحوادث
فعلمهم في حتمهم اقاويلهم معتد وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستقصية لم يفتقر
في احكامها ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجابته والاخبار توجد سبب ايضا يدعو الى اجابته واعتبار
بما حكاه وما نشأ رايه عن النقل على اذالم يكونوا يحترقون في اياها اذا كانوا كذلك فلا يمكن ان
ما لك في السنة والمعقول اما الكتاب في قوله ما بها الذين آمنوا بقوا الله وكونوا مع الصادقين الذين هم اهل
مع الصادقين والمراد من الصادقين الصالح في كل الامور اذ لو كان المراد من الصادقين في البعض لزم منه ما هو موافق
كلا الخصمين لان كلاهما من الصادقين في بعض الامور لا يجوز ليرى هذا امرا لما معه في بعض الامور لانه غير متيقن
في هذه الامور فسلم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصالح في كل الامور الذي حجة حجة اجابته
او بعضهم والباء باطل لان المكلف ما يكون مسلم القدر عليه ولا يثبت القدر على معرفة اعيانهم
وقد علم بالقرآن اننا لا نعرف احدا قطيعه من الصادقين فيثبت ليرى الصادقين الذين هم اهل الامور مع حجة الله
وفي ذلك على الاجماع حجة كذا في الميراث وانما السنة لما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا يحتمل امر على الضلالة وقال عليه
لم يكن الله ليحج امر على ضلالة ولا على خطأ ورواه عليه السلام وما راه المصنف حسنا وهو عند الله حسن الى غير ما راه

الاجماع

على امر
في كل عصر
من اجل العدالة
والاجتهاد على حكم
وهذا التعريف
انما يقع على قولهم
يعقوا او لا يعقوا
وحتى انهم في اصلا
فاما ما اعتبر بها
الاحتجاج فيه الى الراي
وشروط احتجاج الكل
لا اجابته عند الشافعي
عصر على امر جميع
من يعقوا على كذا ما لم
لا اجابته حجة قطعية
عند عامة المسلمين
وعند بعض المعتزلة
والخوارج والشيعة
والروافض ليس حجة
احتجوا بان وقولهم
يحتمل لانه لا يكره
ضبط اقاويل العلماء
كثرهم ديانهم ما يرى
ليرى انهم لا يعرفون
اصل العلم بالمشرك
والمغرب فضلا عن
غيرهم اقاويلهم في
الحوادث فعلمهم في
حتمهم اقاويلهم معتد
وهذا فاسد لان
الاجماع لما كان
متصورا في الاخبار
المستقصية لم يفتقر
في احكامها ايضا
لانه كما يوجد سبب
يدعو الى اجابته
والاخبار توجد سبب
ايضا يدعو الى اجابته
اعتبار بما حكاه
وما نشأ رايه عن
النقل على اذالم
يكونوا يحترقون في
اياها اذا كانوا
كذلك فلا يمكن ان
ما لك في السنة
والمعقول اما الكتاب
في قوله ما بها الذين
آمنوا بقوا الله وكونوا
مع الصادقين الذين هم
اهل الامور مع حجة الله
وفي ذلك على الاجماع
حجة كذا في الميراث
وانما السنة لما روي
عن النبي عليه السلام
انه قال لا يحتمل امر
على الضلالة وقال عليه
السلام وما راه المصنف
حسنا وهو عند الله حسن
الى غير ما راه

في اجابته التي كانت فاسد مشهور بين الصحابة والتابعين من بعدهم متسككا بها في اشبار الاجماع وانما المعصية
فاذكر في الميراث انه ثبت بالدليل القطعي ليرثنا عليه اللام خاتم الامم وسنة دالة الى يوم القيمة في وقت
حوادث لم يوجد في الكتاب والسنة واجتهدت عامة علي حكمها ولم يكن اجابته موجبا للعلم وخرج الخوارج اهل الميراث في وقت
فقد انقطع شريعته في بعض الاشياء فلا يكون من بعده كذا دأبه فودى الى الخلف في اخبار الشافعي وفي ذلك حال وجب في حكمها
القول يكون الاجماع حجة قطعية ليرثنا عليه اللام خاتم الامم وسنة دالة الى يوم القيمة في وقت حوادث لم يوجد في الكتاب
الواحد فلا يرد الى السطوح السريعة لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصحابه الموقظين
وعلى الجملة لا يخرج الخوارج احوال اهل الاحتمال فاما اجابته وفيما اجابته لم يكن العمل بما يوجب اهل الميراث انما
لم يكن شريعته النبوية اللام بل كونه على خلاف شريعته فسقطت شريعته في حركته الحكم اذ كان الميراث وفيه
يعرف بالسائل في ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع من ركنين وهو ما يقوم به الاجماع واسلمت
لشعب الاجماع براهين وشروط وهو ما يكون متوقفا عليه بعد صدور رايه وحكم وهو انما الثالث وسبب وهو المعنى الداعي
اليه وهو المسبب مستند للاجماع وركنه نوعان عزم وهو ما كان اصلا في راي الاجماع ورجحه وهو ما جعل اجابته
للضرورة فاما العزيمة فالعلم بما يوجب افاق منهم او شروهم في الفعل كما يكون من راي الفعل على وجه كونه في حتمهم
من الخاص والعام فما استوى الكل في الحاجة الى معرفة العموم البلوي كحكم الزنا والربوا والامهات واستنباه ذلك
او لشركه جمع علماء العصر في الاجماع العام الى معرفة العموم البلوي كحكم الزنا والربوا والامهات واستنباه ذلك
بما كان المراه على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا كونه من رايه ورجحه
وهو ان سلك او يعمل البعض وان شذ ذلك بين اسل عزم ومضمون انما سلك لم يظهر له مخالف كان ذلك اجابته
مقطوعا به عند الراي ما وسع ذلك اجابته سكوتنا وذكر صاحب الميراث ليرى اجابته انما ثبت بهذا الطريق
اذا كان ترك الرد والالتزام في غير حاله الحقيقة بعد مضي من السائل ان ترك الكبير في حالة الحقيقة امر متأكد
بل مشروع ورجحه ملاذد كذا على الرضا وكذا السكوت ولا متساع من الرد قل من السائل حلال شرعا فلا بد
على الرضا وقال عليه بن ابان من اجابته والبايعي انما قلنا في الاشياء والى معنى وهذا هو الطائفة وبعض المعتزلة
من الناس واجماع ولا حجة لان السكوت يحتمل في نفسه والمجتهد لا يكره حتمه وهذا لانه يحتمل ترك السكوت عن خوف
او تفكر لا يرى ان بن عباس خالف عزمي مسلمة القول فقل له سلا اطهرت حتمك على غير ما لا ما به منه وفي
رواه متعني في ذلك درسته ولنا انه لو شرط لانفعال الاجماع التصديص من كل واحد ادى الى ان لا يفتقد
الاجماع لتفقد اجابته اصل العصر على قول سماع منهم والمتعذر من غير النص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
بل المعصية في كل عصر ليس بولي الكتاب والفتوى ويسلم سائرهم ولانا احققنا ان مثل هذا اجماع في المسائل العقلية
فكذا في المسائل الاجتهادية لان الحق في الموضوع واحد لانه لا محل للسكوت في كل الموضوع لان العاقل
عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوتة تلبها كان ذلك فاسقا وتركها للواجب والعدالة ما نفع عنه
خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صفاتهم الرد على الكفار وقبول الكفار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث
ابن عباس في عصر صحيح لان عمر كان يقدم على كثير من الصحابة وساله ومدحه وودا شار بن عباس باسبا فقبلها
ان عمر واستحسنها مع ان عمر كان كليل الحق واشد انقياد له من غير حجة كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
في سالم الا سمع وكان يقول ان الله امرنا ان ندين في كل امر الى عبيده وما ننهي عن مخالفتهم قالت امراءه انما سمعت
قول الله عز وجل واتيتهم احدين فقط لا فتمنعنا عما اعطانا الله في كل امر وقال كل الناس اربعة معر حتى الناس في
البيوت ولكن في هذا القول من عباس فما ويلي انه لم يظهر لما علم كذا في عمر اربعة منه فلا يظهر رايه ومقاله رايه

الاجماع

الاجماع
في كل عصر
من اجل العدالة
والاجتهاد على حكم
وهذا التعريف
انما يقع على قولهم
يعقوا او لا يعقوا
وحتى انهم في اصلا
فاما ما اعتبر بها
الاحتجاج فيه الى الراي
وشروط احتجاج الكل
لا اجابته عند الشافعي
عصر على امر جميع
من يعقوا على كذا ما لم
لا اجابته حجة قطعية
عند عامة المسلمين
وعند بعض المعتزلة
والخوارج والشيعة
والروافض ليس حجة
احتجوا بان وقولهم
يحتمل لانه لا يكره
ضبط اقاويل العلماء
كثرهم ديانهم ما يرى
ليرى انهم لا يعرفون
اصل العلم بالمشرك
والمغرب فضلا عن
غيرهم اقاويلهم في
الحوادث فعلمهم في
حتمهم اقاويلهم معتد
وهذا فاسد لان
الاجماع لما كان
متصورا في الاخبار
المستقصية لم يفتقر
في احكامها ايضا
لانه كما يوجد سبب
يدعو الى اجابته
والاخبار توجد سبب
ايضا يدعو الى اجابته
اعتبار بما حكاه
وما نشأ رايه عن
النقل على اذالم
يكونوا يحترقون في
اياها اذا كانوا
كذلك فلا يمكن ان
ما لك في السنة
والمعقول اما الكتاب
في قوله ما بها الذين
آمنوا بقوا الله وكونوا
مع الصادقين الذين هم
اهل الامور مع حجة الله
وفي ذلك على الاجماع
حجة كذا في الميراث
وانما السنة لما روي
عن النبي عليه السلام
انه قال لا يحتمل امر
على الضلالة وقال عليه
السلام وما راه المصنف
حسنا وهو عند الله حسن
الى غير ما راه

ابو بکر بن نور
داش حاجی محمد اسم
می نور

مذخر

بكرامة الله
المنع

المخالف لان المختار مخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب هو ولا لا اجماع عرفت صحة بالدلائل السمعية من غير ان
يقول باجماعهم دليل اصالة الحق فيكون حكمه غير معقول المعنى وهذا لو كان في عصر انسان او مله من اهل البيت
واسقوا على حكم شئت الاجماع واذ كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد لان ما يدعي غير معقول المعنى وجوبه
جميع اوصاف النص والنفس مساو للكل اصل الاجماع لان لفظ الامم في قوله عليه السلام لا يحتمل ان يكون
احد من اصحاب الرسول في ما حكم واما ان كان المخالف واحدا كما في بن عباس في القول واما في قوله عليه السلام
واي من اكثر الصحابة في حوازه الصواب في السيرة في نوازل الكمال اجماعا واما في قوله عليه السلام
عليكم بالسواد اعظم هو الكل الذي هو اعظم ما دون الكل وبحسب الحال عليه بوفاء من الدلائل السمعية او المراد من قوله
السواد اعظم متابعه اكثر وكثير فيها اذا وجد الاجماع في جميع احوالهم خالف البعض شيئا لان رجوعهم الى
بعد انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب عن قوله عليه السلام مرشد في النار لان الشاغل خالف بعد الموافقة
على شئ البعير وبت اذا توخى بعد ما كان اسليا واما انما امر بغيره فلم يكن باتباعه فلو وافقه على واحد
وسلمان ما اجماع بل بالبيعة من اكثر في كافه لا يعقل انما من لم يجمع موافقه الى ما يقع عليه العامة
بغير الاجماع على امامته **قوله** وحكمه في كل ما اجماعا في جميع مقتضى ما عند عامة
المسلمين في اهل الامم من لم يحمله حجة من انقطاع والفا شانه من المعترلة والخوارج واكثر الرداف وقد
بيننا الدلائل من الجانبين في اول الباب **قوله** والداعي الى اجماع السبب الذي يدعون الى الاجماع
فيكون من اخبار الاحاد والقياس وقد كثر من الكتاب لا يرى انا اجماعا على حرمه ما بهات والبنات بقوله مع حرمته
عليكم امما تكم الاله وعلى علم جو انك لطفام قبل القبض وبسبب السمة البروتية في الباب على جريان البروت في
الارز وسبب القياس وعلى امامته اي كبر رضى الله عنه وسبب الاجماع وهو انه اعتبارا لا امامته في الصلوة
وقال من حرر واقفا شانه من المعترلة والشيعة واصحاب الطوائف لا يعتقد الاجماع المديلة قطعي ولكن المديكون في
عامة الكتب انهم رافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واخلفوا في انعقاده من القياس لاحاد الناس
في القياس انه جهم ام لا فان الاجماع لا يكون الا اتفاق اهل العصر ولا عصره وفيه منقاة القياس قد منع
من انعقاده ولكننا نقول وقومهم عن خبر الواحد او القياس لا يستحيل العقل والنصوص التي توجب حجته في
لا ينفرد بين كون مسنده قطعيا او ظاهريا وقال بعض مشايخنا لا يعتقد الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجه
المؤثرات والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بها وقال بعضهم يعتقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام
وتوفيق بان خلق الله فيهم عناصر ورويا وتوفيقهم لاختيار الصواب لان الدلائل لا يفصل ولا جهم
لوم يعتقد الا عن دليل لان ذلك الدليل هو الجهم ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع على دليل
كسبح السعاطي واجرة الخاتم **ولكننا** نقول ذلك فاسد لان حاله لا يكون اعلم من حال الرسول **قوله**
انه لا نقول الامر وحج ظاهرا او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى من ان تقولوا الامر دليل ولا لا اجماع
لا يصور الامر العبد فلا يصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بنا على حديث او معنى والنصوص
راوة موثقة الحكم وقولهم لو انما في دليل لم يبق فيه فائده باطل لان فيه غوايد وهي سقوط البحث عن
ذلك الدليل وكسبه دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق وما
ذكرنا من مع التعاطي واجرة الخاتم فالاجماع هو واقع عند دليل الا انه لم يقل النبي استغنى بالاجماع عنه
قوله واذ انتقل النبي الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة كما سئمت فلما ثبت السمة في حقت
دليل قطعي وبذلك الاجماع فاذا انتقل النبي الى اخره اجماع الصحابة اجماع كل عصر على نقله كان كقول

حكم الاجماع

ابوهم النظام

الاجماع هو اتفاق اهل العصر ولا عصره وفيه منقاة القياس قد منع من انعقاده ولكننا نقول وقومهم عن خبر الواحد او القياس لا يستحيل العقل والنصوص التي توجب حجته في لا ينفرد بين كون مسنده قطعيا او ظاهريا وقال بعض مشايخنا لا يعتقد الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجه المؤثرات والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بها وقال بعضهم يعتقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان خلق الله فيهم عناصر ورويا وتوفيقهم لاختيار الصواب لان الدلائل لا يفصل ولا جهم لوم يعتقد الا عن دليل لان ذلك الدليل هو الجهم ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع على دليل كسبح السعاطي واجرة الخاتم ولكننا نقول ذلك فاسد لان حاله لا يكون اعلم من حال الرسول قوله انه لا نقول الامر وحج ظاهرا او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى من ان تقولوا الامر دليل ولا لا اجماع لا يصور الامر العبد فلا يصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بنا على حديث او معنى والنصوص راوة موثقة الحكم وقولهم لو انما في دليل لم يبق فيه فائده باطل لان فيه غوايد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكسبه دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق وما ذكرنا من مع التعاطي واجرة الخاتم فالاجماع هو واقع عند دليل الا انه لم يقل النبي استغنى بالاجماع عنه قوله واذ انتقل النبي الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة كما سئمت فلما ثبت السمة في حقت دليل قطعي وبذلك الاجماع فاذا انتقل النبي الى اخره اجماع الصحابة اجماع كل عصر على نقله كان كقول

الاجماع هو اتفاق اهل العصر ولا عصره وفيه منقاة القياس قد منع من انعقاده ولكننا نقول وقومهم عن خبر الواحد او القياس لا يستحيل العقل والنصوص التي توجب حجته في لا ينفرد بين كون مسنده قطعيا او ظاهريا وقال بعض مشايخنا لا يعتقد الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجه المؤثرات والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بها وقال بعضهم يعتقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان خلق الله فيهم عناصر ورويا وتوفيقهم لاختيار الصواب لان الدلائل لا يفصل ولا جهم لوم يعتقد الا عن دليل لان ذلك الدليل هو الجهم ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع على دليل كسبح السعاطي واجرة الخاتم ولكننا نقول ذلك فاسد لان حاله لا يكون اعلم من حال الرسول قوله انه لا نقول الامر وحج ظاهرا او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى من ان تقولوا الامر دليل ولا لا اجماع لا يصور الامر العبد فلا يصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بنا على حديث او معنى والنصوص راوة موثقة الحكم وقولهم لو انما في دليل لم يبق فيه فائده باطل لان فيه غوايد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكسبه دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق وما ذكرنا من مع التعاطي واجرة الخاتم فالاجماع هو واقع عند دليل الا انه لم يقل النبي استغنى بالاجماع عنه قوله واذ انتقل النبي الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة كما سئمت فلما ثبت السمة في حقت دليل قطعي وبذلك الاجماع فاذا انتقل النبي الى اخره اجماع الصحابة اجماع كل عصر على نقله كان كقول

حكم الاجماع

ابوهم النظام

المحدث المتواتر من كثر جاحده عند من جعل الكار الاجماع كفا وذلك من اجماعهم على خلافه اما كبر رضى الله عنهم
على قتال من نفي الزكوة واذ انتقل النبي بالافراد اي سئل الاحاد اي بان روى ثقة لثبوت الصحابة اجماعا على كذا كان
كنقل رسته بالاحاد فيجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيد الله
انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله على اجتماعهم على محظوظه الاربع قبل الطهر وعلى الاسفار بالفتح وعلى تحريم كراح
المخت في عده الاحاد ونقل بعض اصحابنا ومن الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد
ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع والجواب **انا** لا نشبه بنقله اجماعا قاطعا بل نشبه به اجماعا ظاهريا
موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير متسع لخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد عند دلائل
قاطعة ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب العمل به ولو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا يدخل
للقياس في اسات اصول الشرح لانه لا يدخل للرأي في نصب الشرح ولا مدفع لهذا الا ان جعل وجوب العمل به
ثابتا بطريق الدلالة بان سأل نقل الواحد للدليل الظني فيجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخلل واسطه من
ناقله والرسول ينقل الواحد للدليل القطعي من الاجماع الذي لم تخلل بينه وبين ناقله واسطه اولى بان يوجب
العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقتضى به اكثر احتمال في مخالفة المظنون به واذ ثبت وجوب العمل
بذلك للصواب عند ما اذا تخللت واسطه او وسائط لعدم القابل بالفصل **قوله** ثم هو اي
الاجماع على مراتب والا قوى اجماع الصحابة نصا فانه من الاله والخبر المتواتر من كثر جاحده لا اجماع
لا خلاف فيه فعنهم عن الرسول واصل المديون الذي نص البعض وسكت الباقي لان السكوت في
الدلالة دون النص وهذا من اجماع عند الشافعي وابن ابي شيعة اجماع من عندهم على
حكم لم يظهر فيه خلاف من عندهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قولهم فيه مخالفة وانه بمنزلة خبر
الواحد موجب العمل دون العلم والامه اذا اختلفوا في احوال كان اجماعهم على ان ما عداها باطل احادها
لعض الناس فان عندهم يجوز اخراج قول الخرافة السكوت عن قول الخرافة وكنت تقول انهم اذا
اختلفوا على احوال فالحق لا يعدوا قائلهم لانهم اجمعوا على حصر الاحوال في الحادثة اذ لا يجوز لغيرهم الجدل في
مذاق الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والمسابقة واما الاجماع المركب فاجماع وكنت الحكم بصير محمدا بفساد
احد الماخذين كان نقاض الطمان عند وجوده القوي ومن المرأة لكن ما بقي عندنا وبالمس عنك ولو قدر عدم
كون القوي ناقضا فنحن لا نقول الا سفاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فاشاعري لا نقول الا لا نقاض
ح فلم يبق الاجماع لان الحكم سمي بانها سببه ولهذا سقط سهم ذوي القرى لا يقطع عليه وهي النص
وسقط المولفه قلوبهم من حمله الى صنفه والا لا نسخ بعد رسول الله عليه السلام واما عدم
القائل بالفصل فانه نوعان احدهما ان كونها الخلف واحد وذلك ان ثبت المصل المحلف فيه
ثم ثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما سأل المدرج الحسن علة فلا يجوز رفع قفص حتى يقرر
منه ومن الحد ينجون منه والصغر علة لولا ان الاجماع مملكت ترفع الشيب الصغير لعدم القائل
بالفضل وهذا صحيح بطاير الاجماع المعقولة القوة واصغر منه ان ثبت فرع من المصل المحلف فيه
ومسك الاجماع في اسات حكم فروع الحكم من اصل كما سأل لا يجوز رفع قفص حتى يقرر من منه لقوله عليه السلام
ولا تصارع بالصاعين فيجوز رفع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القائل بالفصل هذا دون المصل في القوي
لان سوت الحكم في الفروع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على صحة اصل الحكم اذ لم يحد الا صلا لجواز
ان يكون الحكم معلولا بعلة متعده ولا يقال هذا الموضع مما لم يحد احد ولو ثبت بان اجماع الامة على

الاجماع هو اتفاق اهل العصر ولا عصره وفيه منقاة القياس قد منع من انعقاده ولكننا نقول وقومهم عن خبر الواحد او القياس لا يستحيل العقل والنصوص التي توجب حجته في لا ينفرد بين كون مسنده قطعيا او ظاهريا وقال بعض مشايخنا لا يعتقد الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجه المؤثرات والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بها وقال بعضهم يعتقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان خلق الله فيهم عناصر ورويا وتوفيقهم لاختيار الصواب لان الدلائل لا يفصل ولا جهم لوم يعتقد الا عن دليل لان ذلك الدليل هو الجهم ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع على دليل كسبح السعاطي واجرة الخاتم ولكننا نقول ذلك فاسد لان حاله لا يكون اعلم من حال الرسول قوله انه لا نقول الامر وحج ظاهرا او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى من ان تقولوا الامر دليل ولا لا اجماع لا يصور الامر العبد فلا يصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بنا على حديث او معنى والنصوص راوة موثقة الحكم وقولهم لو انما في دليل لم يبق فيه فائده باطل لان فيه غوايد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكسبه دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق وما ذكرنا من مع التعاطي واجرة الخاتم فالاجماع هو واقع عند دليل الا انه لم يقل النبي استغنى بالاجماع عنه قوله واذ انتقل النبي الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة كما سئمت فلما ثبت السمة في حقت دليل قطعي وبذلك الاجماع فاذا انتقل النبي الى اخره اجماع الصحابة اجماع كل عصر على نقله كان كقول

المضاف واقامه المضاف اليه مقامه ومعنى رواه النصب وهو بخلاف المصنفين في الخطه والمخطوط
ليكن قول حسنم حيث قاله بالخطه وقوله مثلاً عمل حاله لما سبق والحواله شروط فان الطلاق سلق الركوب
كما سلق بالدخول قوله ان دخلت الدار واكتبه فاستطاع الى فكون المعنى بهذا الوصف وهو التماثل
والامر للاجتماع كما مر والبعض مباح بالاجماع فيصرف الامر الى الحالة التي هي شرط اي اذا ارغم مع الخطه
بالخطه فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد عن كون المعنى مباحا وحسب رعايه شرطه عند اقدم عليه كالمالك
فانه مباح والاشهاد بشرط عند اقدم عليه والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث القدر اي الكيل المكيلا
والوزن في الموزونات دون عن دليل ما ذكره حديث اخر كذا بكيلا وهذا لان المائله على الاطلاق عمر مراد
بالاجماع اذا لا بشرط المساوي في جميع الصفات والحيات فعلم ان المراده المثل المقيده وهو المائله
بالكيل و اراد بالفضل الفضل على القدر لان الفصل لا صور قبل المائله والمائله كمثل القدر فيكون الفضل
على القدر ضروري والربا اسم لزيادة في حرام وهي فضل مال لا يقابل عوضا في معاوضة مال مال مثبت
باشان النص ان حكمه وجوب التسوية بينهما في القدر المجرم بناء على فوات حكم النص فو
هذا حكم النص والراعي اليه كذا اي اذا عرفنا حكم النص فلما بد هذا الحكم من سبب ادع اليه ما هو ثابت
بهذا النص واذا ما سلمنا وحدنا الراعي اليه القدر والحسن لان احبار التسوية من هذه الاحوال يتفق
ان يكون اشأ لا متساويه كذا يقضى الى تكليف بالنس في الوسخ ومن يكون ذلك الى بالقدر والحسن لان
المائله تقوم بالصون والمعنى انه كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل يستوي بينهما في الذات والحسن
في المعنى فو وسقطت قيمة الجوده بالنص وهو قوله عليه السلام جودها وردها سواء وبالاجماع
ايضا فانه لو باع قفرا بغير يقين بقره ودل على ان يكون الدرهم بمقابلته الجوده لا كوز ولو كانت
الجوده مستوفيه ينبغي ان كوز كما في غير ما رواه ولا ما لا يمنع به الا بلاكه تمنعته في ذاته والاشياء
السهة المذكور في الحديث كذا كانت منعها في ذاتها لاني صفاتها فلم يكن اوصافها مستوفيه وفي الجملة
قوله وسقطت قيمة الجوده جواب عما قاله ان المائله ثبتت بحقيقة ما ذكرتم فانه قد سبق في التناقض بين الدينين
في الوصف بعد استوراها قدرا وجنسها فاذا لم يشد المائله لا يظهر الفضل كما في العبيد والقياس فقال واما
لمزم ذلك ان لو بقيت قيمة الجوده في هذه الاحوال بل سقطت بالنص فو هذا حكم النص اي ما ذكرنا
حكم النص عن فناء باثارة دون الراي ووجدنا الارز وغيره كالخن والحسن وسائر المكملات اسالا
متساويه وكان الفضل على المائله فيها فضلا خالفا عن العوض في عقد البيع كمثل حكم النص بلا تفاوت
فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلاث اي العقوبات فان الله قال في قوله الذي اخرج
الذين كفروا من اهل الكتاب بعد ما يرضى من جزية العرب الى الشام لا دول الحشر فالاخراج من الديار
عقوبة كالقيل قال ولو اننا كتبنا عليهم ان اقبلوا انفسكم او اخرجوا من ادياركم فالجواب عنها دليل على انه
مخرجه القيل والكتير يصلح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقيل فصلا ان يكون سببا لانه مخرجه واول
الحشر يدل على كراهية العقوبة لان الاول يدل على ثاب بعد والحشر الماء اجلاء غير ايامهم خير
الى الشام وقيل الحشر الماء حشر يوم القيمة لان الحشر كونه نام قوله دعاء اي دعانا الله الى
الاعتبار والسامل معان النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعقل به اي لتعمل بما وضع لنا من
المعنى فما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك
معنا اي في سلبنا منه في الشرعيات لا استحقاق مناط الحكم باشارة صاحب الشرح لتعمل فيما لا نص فيه

واما الجواب عما عسكوا فهو ان الكتاب تبيين لكل من كان ثابتا بالنص مضاف الى الكتاب وهذا الجواب
عن الامات الاخر اذا القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الايتين اللوح المحفوظ كذا ذكر عامة المفسرين
واما الجواب عن حديثه واثله فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التورية بما كان فيها واما
القياس الذي نحن بصدده فانه في الحسنى اظهر ما كان وبه مشرويع الى نظام رواهم قاسوا باعتبار الصون
دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرود اليوم وقرهم من حق الله تعالى وحق العباد بها فطال ان حجة القبله تخص
حق الله تعالى لانه لا اداء ما هو حق الله تعالى والله تعالى يوصف بكل القدر ومع ذلك اطلق لنا العمل الراي
اما للحسنى معنى الابتلاء ولانه ليس في شغنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا
فقرهم من الخير والعلم لا يتولى اذ الوصف الذي هو عليه عندما هو جوب للعقل كما ان الحراصله موجب للعلم وهذا
لان الوصف كالحجر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احمل التعليل الغلط فلما عرف سبها
واما الفرق بين المائلات فلما فترقتها في المعاني التي مناط الحكم وانما صلاحية ما تقوم به الحكم جامعها لوجه
معان في الاصل او الفرج واما الجمع بين المختلفات فلا شراها في معنى جامع او لا خصوصا من المختلفات بعله
صالحه الحكم خلافا اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اختلف نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة فو والاصول
في الاصل معلوله الى قابله للتعليل اختلف القائلون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنة فقال بعضهم من غير
غير معلوله في الاصل الا اذا قام الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم من غير معلوله بكل وصف يصلح لاضافه
الحكم اليه الا لما منع من النص والاجماع في البعض في تمنع التعليل بالجمع ونقصر على ما عدم فيه المانع وقال
بعضهم وهو عامة مثبت القياس من معلولة اي لا اصل لها بالتعليل ولكن يوصف قام الدليل على تعيين من سائر
الاصناف في كونه مناط الحكم وهو من بعض اصحابنا وان في وقال بعضهم من معلولة في الاصل كذا لا بد من
دلاله تميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل من اوصاف المؤثر وقامه
الدليل على ان النص الذي نريد تعليله في الحالة معلول وهو مذنب القاضي اذ لا بد من الاصلاح ومنس الامه
كذا في المرتز والعله في اصطلاح الفقهاء اي المعنى الذي يعلل به حكم النص كذا في النجوم ام احق اصل المقالة
الاولى بان النص قبل التعليل يشد الحكم بمعنى اللغة ولا بد ان النص على المعنى الشرعي لانه احصى به الفقهاء
دون اصل اللغة وبالتعليل يغير ذلك وسبق الحكم الى المعنى الشرعي من المعنى الشرعي غير له الحجاز الحقيقة بلا
كوز ترك الحقيقة لا بد من الاوصاف في اوصاف معارضة يعني مقتضى كل وصف غير ما تضمنه الاخر
والتعليل بجميع الاوصاف بان حمل الكل على واحد غير ممكن لان ذلك لا يوجب في غير المنصوص عليه
فالتعليل به يوجب استداد باب القياس او بان حمل كل واحد على علة على حدة غير ممكن ايضا لاضافه
الى التناقض ولكل وصف معين غير ممكن لانه كمثل ان يكون هو القلة وكمثل ان لا يكون والمختلف لا يكون حجة
اذ الحجة لا شت بالشك فكان الوقف على التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف في كوز ولان
الحكم ظهر عقبة كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالتعريف تخصص فلا يثبت الا بدليل
والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما شددت عليه بالنص او الاجماع واحق اصل المقالة الثانية بان الشرايع
لما حمل القياس حجة ولا يصح حجة الا بان حمل اوصاف النص على كان جواز التعليل اصلا في كل نص
لان الدلائل الدالة على حجية القياس لم يحصل من نص ونص ولما صار التعليل اصلا لا يمكن جميع الاوصاف
لاستداد باب القياس ولا يوجد منها الجملة والعلل حواز الترجيح بلا مرجح فصارت الاوصاف كلها صالحة
وصلح اثبات الحكم بكل وصف الا بما عكس بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف بعضها او اجماعا

80
هذا الجواب عما عسكوا فهو ان الكتاب تبيين لكل من كان ثابتا بالنص مضاف الى الكتاب وهذا الجواب
عن الامات الاخر اذا القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الايتين اللوح المحفوظ كذا ذكر عامة المفسرين
واما الجواب عن حديثه واثله فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع ما لم يكن في التورية بما كان فيها واما
القياس الذي نحن بصدده فانه في الحسنى اظهر ما كان وبه مشرويع الى نظام رواهم قاسوا باعتبار الصون
دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرود اليوم وقرهم من حق الله تعالى وحق العباد بها فطال ان حجة القبله تخص
حق الله تعالى لانه لا اداء ما هو حق الله تعالى والله تعالى يوصف بكل القدر ومع ذلك اطلق لنا العمل الراي
اما للحسنى معنى الابتلاء ولانه ليس في شغنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا
فقرهم من الخير والعلم لا يتولى اذ الوصف الذي هو عليه عندما هو جوب للعقل كما ان الحراصله موجب للعلم وهذا
لان الوصف كالحجر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احمل التعليل الغلط فلما عرف سبها
واما الفرق بين المائلات فلما فترقتها في المعاني التي مناط الحكم وانما صلاحية ما تقوم به الحكم جامعها لوجه
معان في الاصل او الفرج واما الجمع بين المختلفات فلا شراها في معنى جامع او لا خصوصا من المختلفات بعله
صالحه الحكم خلافا اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اختلف نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة فو والاصول
في الاصل معلوله الى قابله للتعليل اختلف القائلون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنة فقال بعضهم من غير
غير معلولة في الاصل الا اذا قام الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم من غير معلولة بكل وصف يصلح لاضافه
الحكم اليه الا لما منع من النص والاجماع في البعض في تمنع التعليل بالجمع ونقصر على ما عدم فيه المانع وقال
بعضهم وهو عامة مثبت القياس من معلولة اي لا اصل لها بالتعليل ولكن يوصف قام الدليل على تعيين من سائر
الاصناف في كونه مناط الحكم وهو من بعض اصحابنا وان في وقال بعضهم من معلولة في الاصل كذا لا بد من
دلاله تميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل من اوصاف المؤثر وقامه
الدليل على ان النص الذي نريد تعليله في الحالة معلول وهو مذنب القاضي اذ لا بد من الاصلاح ومنس الامه
كذا في المرتز والعله في اصطلاح الفقهاء اي المعنى الذي يعلل به حكم النص كذا في النجوم ام احق اصل المقالة
الاولى بان النص قبل التعليل يشد الحكم بمعنى اللغة ولا بد ان النص على المعنى الشرعي لانه احصى به الفقهاء
دون اصل اللغة وبالتعليل يغير ذلك وسبق الحكم الى المعنى الشرعي من المعنى الشرعي غير له الحجاز الحقيقة بلا
كوز ترك الحقيقة لا بد من الاوصاف في اوصاف معارضة يعني مقتضى كل وصف غير ما تضمنه الاخر
والتعليل بجميع الاوصاف بان حمل الكل على واحد غير ممكن لان ذلك لا يوجب في غير المنصوص عليه
فالتعليل به يوجب استداد باب القياس او بان حمل كل واحد على علة على حدة غير ممكن ايضا لاضافه
الى التناقض ولكل وصف معين غير ممكن لانه كمثل ان يكون هو القلة وكمثل ان لا يكون والمختلف لا يكون حجة
اذ الحجة لا شت بالشك فكان الوقف على التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف في كوز ولان
الحكم ظهر عقبة كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالتعريف تخصص فلا يثبت الا بدليل
والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما شددت عليه بالنص او الاجماع واحق اصل المقالة الثانية بان الشرايع
لما حمل القياس حجة ولا يصح حجة الا بان حمل اوصاف النص على كان جواز التعليل اصلا في كل نص
لان الدلائل الدالة على حجية القياس لم يحصل من نص ونص ولما صار التعليل اصلا لا يمكن جميع الاوصاف
لاستداد باب القياس ولا يوجد منها الجملة والعلل حواز الترجيح بلا مرجح فصارت الاوصاف كلها صالحة
وصلح اثبات الحكم بكل وصف الا بما عكس بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف بعضها او اجماعا

النقص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغريما لموجبه بالعليل لا بعده لحكمه فعلم في جوابه وانما
خصصنا القليل بدلالة الاستثاء لا بالتعليل وذلك لما عرفنا ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر
على وفق المستثنى منه تحقيقا للاستثاء فانه لا يقع الا في الجنس من حيث الحقيقة ولهذا قال المحقق في الجاه ان كان
في الدار لا زيدا فحده حر ان المستثنى منه بنوام حتى لو كان فيها صبي او امرأة بحيث ولو كان فيها ثور او دابة
لم يثبت ولو قال الا حمار كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار بحيث ولو كان فيها ثور لم يثبت
وقد امكن تصديده استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر
الكلام سواء العين واستثنى الحال من الاعيان لا يقع بطريق الحقيقة وان كان يقع بطريق المحاذرات بان جعل
مستقلا بمعنى لكن ولكن خلاف المضل فدل ان الاستثاء لم يقع عاتا وله اللفظ ظاهر بل عاتفت اللفظ من احوال
البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذا الدلالة في احوال وعموم احوال الطعام حال التساوي والمفاضل والمحاذرات
اذ لا حاله لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولن يشك في هذه احوال في اكثر لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل
بالمحارج والتفاضل عيان عن فضل احد المتساويين كيدا والمحاذرة عيان عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة
لأن احراز الكلام دلت على ان الاستثاء لم يتناول القليل فصار التفسير بالنقص اي حاصلا بدلالة النقص بصاحبها للقليل
اي موافقا له وهو منصوص على الحال او خبر صريح لا يهمل اي لا بالتعليل لانه حصل التفسير بدلالة النقص وهو ان
ليس بمواد وتعليلنا بالكيل بدلتا حتى لا يجرى الربوا فيما دون الكيل موافقا له لان التفسير حصل بالتعليل لانه
قوله وانما سقط حق الفقر الى اخره من اجواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قاله الشافعي
ان النقص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقر لانه تعالى اوجب الصدقات للفقر محلا وفسر ما قلنا
عليه السلام بقوله في خمس من ابل شاه واشاهما فصار كانه قال انما الشاة للفقر فصارت الشاة مستحقة
كالدار المشفوعة للمشفيع والحق المستحق واجبا لرعايه صور ومفتر كما في سائر حقوق العباد وقد اتم
الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات وكان هذا تغريما لموجبه لا بعد حكمه
فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وانما سقط حق الفقر في الصورة بالنقص لا بالتعليل اي سقط حقه في
الصورة باذن الله تعالى بالتعليل واعلم ان لما شاكنا في جواب هذا السؤال طريقين احدهما انما ابطالنا قول
الحق المستحق عن غير الشاة لانه لا حق للفقر في صورة الشاة وانما حقه في ما يتيمها فانه عليه اللام جعل له بل
ظرفا للشاة بقوله في خمس من ابل شاه وعينه لا يوجد في ابل بل يوجد ما يتيمها فعرضا انه اراد بالشاة ما يتيمها
فكنى بذكر الكيل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا ترى انه لو ادعى واحدا منها جازا
بالمحارج ولو كان حقه معلوما بالصورة لما جاز انما لو ادعى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والتمس
مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا لانه لا حق للفقر في الزكوة حتى سقفت بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لم يمتنع
حل وطى التجارة المشتركة للتيق بعد الحول اداء الزكوة كالحارثة المشتركة وما حل اكل طعام زوجته
فه الزكوة قبل ادايتها ولما حاز الضرر حال الزكوة بعد وجوبها بغیر اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة
لله يوجبها للصلاة فلا يجوز ان يوجب للمعاهد بوجه لانه يودي الى التثنية في حق العبادة ثم حق الله
وهذا الذي ذكرناه وان كان لا يعلل التفسير كحق العباد الا ان حقه منها سقط عن الصورة باذنه الثالث ما فتقنا النقص لا بالتعليل
انما ينادى بالشرع وذلك انه تعالى وعد رزاق العباد بقوله وكما من ذابة في الارض الا على الله رزقا ووجبه حقا في مال
كثير الغنى بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الغنى بصرف هذا الحق الى الفقراء ايضا للرزق الموعود لهم وجميعهم
في مطلق المال لا في الاميز لان جوابهم يختلف كثيرا لا يدفع الا مطلق المال ولا يحتمل ما له بحيث كان الامر

في الزكوة

ما يملك

عن الموقوف
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك

في الزكوة
لا يجوز
ان يملك
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك

نصف هذا المال المسعاهم مع ان حقهم في مطلق المال دليل على اذنه باستبدال حقه ضرورية كالسلطان حين
اولياة بجواب مختلفه ثم امر بعض وكلامه ما يجزى ما حال بحيث لم يكون ذلك لانا باستبدال هذا المعنى
معنى قول الشيخ ثم امر بانجاز المواعيد عرف كل المسعاهم الى اخره وانما يجوز ادعاء الشاة بالمحارج باعتبار انها
مال مستقوم لا باعتبار انها مال مقيد مستحق لان مطلق المال هو الموعود وبقيضا يحصل قبض ما موعود الله تعالى
واذا ثبت انه عند اداء الشاة بصرفه باحق الله عز وجل حيث انها مقبوضة لا من حيث انها شاه كانت الشاة
وعرضا ذلك سواء فاذا ادى كوز بطريق الدلالة كذا في الطريق السريغة قوله وركنه ما جعل علما
في اخره اي دكن القياس ما جعل علما اي السعاهم جعل علما على حكم النقص ركن السعاهم الجانب القوي في اللغة
وي عرف العقلاء ركن السعاهم ما تقوم به ذلك السعاهم ولما لم يكن القياس قائم الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان
نه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الحكم كان ذلك المعنى هو مناط الحكم وهو العلم
ثم موعود على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه لا الحكم في الاصل عندنا وعند مشايخهم ثم قد
وجوه اصولنا موعود على الحكم في الفرع ولا اصل لان الحكم فيها مضاف اليه عندنا قوله مما استدل عليه النقص يعني ان
يكون المعنى الذي جعل علما لا وصفها التي اشتمل عليها النقص ما يصفه كاشمال النقص الوعاء الكيل والقياس او غير صيغته
كما سأل بعض النعمان عن سبب الاقوى على العجز عن التسليم لانه لما كان مستقلا من النقص لا بد من كونه ما يصفه او
يكون في قوله وجعل الفرع بطريقه في حكمه بوجه والضمير في لم وحكمه راجع الى النقص وفي وجوده
راجع الى ما والبالا للسببية اي جعل الفرع نظرا للنقص اي المخصوص عليه في حكمه بوجه ذلك المعنى في
الفرع وقيل موافقا لاعتبار العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس في الاصل والفرع وحكم
الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فتم القياس لتوجهه عليه وهذا احسن لان القياس موقوف على الموضع
الا ان الشرح الكافي بذكر الجامع اذ محصوله يحصل الدلالة الناقية قوله وسواء يجرى الى اخره اي
المعنى الجامع حاز ان يكون وصفا لا نه لا اصل مثل الشمس التي جعلنا ما علة لوجود الزكوة في الخلق وفي غيره لانه
للزكوة والغنم فكلنا يجب الزكوة فيها سواء كان صاعا صاعا محلا او حرم كما يحرم في غير المصوغ لانهما
يحب في غير المصوغ ما لشمس ما اصل الخلقة وهذه الصفة لا سطل بصيرورته خليقا ومن الطبع جعله الشافعي
علة للربوا وهو وصف لازم لخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه مختلف باختلاف علات الشاة في الماكن
والحوقات قوله وعرضا اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عليه السلام للشيخ
وسى فاطمة بنت خبيش توفاني وصلي وان قطر الدم على الحصى فانه يدم عرق الفجر والانفجار صفة
عارضة لان الدم موجود في العروق بدون الانفجار قوله واسما اي ويجوز ان يكون المعنى اسما فانه
عليه السلام على بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لاصف جعل لاسعاص الطهان بالدم ليدل على اعتبار النقص
وما لا يجرى ليدل على الخروج لعل السعاهم الوصف قوله وجعلنا وخفا اي يجوز ان
يكون ذلك الوصف حليا مثل الطوار جعل على لسقوط النجاسة في الهن او سواكن السموت وخفا مثل النقص
والعدوى في الشاة السعة او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الجلي المعنى الاستحسان قوله وحكما
اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علق قضاء دين الله بقضاء دين العباد
في حديث الخبيجة ارات لو كان على اسك دين فقضية اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله
والدين حكم شرعي لانه عيان عن وصف في الذمة وفي ذلك شرعي لاحتماله وقال بعض الاصوليين لا يجوز
التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض عليه ان كان متوقفا على الحكم الذي جعل علما لزم تخلف حكم العلة

انما هو
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك

في الزكوة
لا يجوز
ان يملك
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك

في الزكوة
لا يجوز
ان يملك
في الزكوة
لا يجوز
ان يملك

اندره ذلك وسنذكره في قول الشرح كتبتنا بالصفحة الى آخره والمناسخ جمع مسك اسم الزمان والمكان من الكاچ الى ولاية
شبه وقت الكاچ اذ في مكان الكاچ اوجع مسك معنى المصدر من الكاچ وحكي المصدر على وزن المنقول قياس
في المنزلة عن الميدان ان المناسخ جمع من كوحه والقاس المناسخ في حذف الساكنة اي الصغرى من ولاية الكاچ
المنكوجات هو ما اثر الطواف اي مثل ثانيا الطواف في الحكم المعلق به وسقوط بخاتمة سور الهمزة في
الطواف قوله عليه السلام الهمزة ليست بنجمة الحدث فان الطواف واجب للضرورة وفي بعض الاحراز وصون
اي وان عنها والهمزة في التخصيف وسقوط الخطر انفس من قوله ما اثر الطواف اي مثل ثانيا الطواف في الحكم المعلق به وقوله
من اضطر في خصمه في اضطر عرناج الهمزة فثبت لهذا العليل موافق لتعديل صاحب الشرح قوله
دون الاطراد سدا له مذهبنا من الطرد وقد ساد هذا المذهب قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا
اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العلم فلا يقع باعتبار انه شرط
فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعلم عند العلم دليلا على صحة العلم
واعلم ان اصل الطرد العقول على ان الطرد دليل على الحكم قوله لا يصلح الوجود عند الوجود والعلم عند العلم
وجود الوصف في جميع الصور فان بعضه هو الوجود عند الوجود والعلم عند العلم وقال بعضهم لا يصح
حجه الابدون الحكم مع وجوده او عدمه والنسب قائم في الحالين فلا حكم له اي حال وجود الوصف وعدمه
كقوله عليه السلام لا يعضى العاض وهو غرضنا ان قوله لا يصلح الوجود عند الوجود والعلم عند العلم
عند فرائض القلب ولا قوله لا يعضى العاض عند شغل القلب لانه محل له لعضا فهو
اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فاده قوله ومن حنيفة التعليل بالنفي اي ورحن من الاطراد التعليل
بالنفي ولا ذكرنا من حيث ان كل واحد منها احتياج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجوده
وصف اخر شمس الحكم به جواز ان ثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشرح لان اسعفا العلم لا يمنع
الوجود بوجه اخر اي عدم العلة لا يمنع وجوده علمه اخرى ولان العلم ليس بشئ ولا يصلح علم
للاحكام قوله لان العلم لا ينعى على خلاف الوجود وجوده وصف لا يمنع وجوده وصف اخر شمس الحكم به
منع العلم كقول ان مع اي التعليل بالنفي من قول الشرح في الكاچ بزيادة النساء مع الرجال انه ليس بالبرهان
فاشبه للحدود فلا ينعى سباده النساء كالحرف وفي الاخر اذا ملك اخاه لا ينعى عليه لانه ليس منها بعضه
فاشبه بين العلم فلا ينعى كائن العلم قوله اما ان يكون سببا معينا استثناء من قوله ومن حنيفة التعليل
بالنفي من حيث المعنى اي التعليل بالنفي لا يصلح حجة لان كون السبب معينا في بصله وهو الحقيقة جواز
بعله انكم قد علمتم بالنفي في مواضع مثل قول محمد ولا المصوب انه ليس بمضمون لانه لم يقصص وهذا لان لفان
الغضب سبب او احدا وهو الغضب فصح الاستدلال بعلم الغضب على عدم الفان قوله والاحتجاج
ما يستحق بالخال اي من حيث الاطراد الاحتجاج ما يستحق بالخال الاحتجاج في اللغة طلب الحكمة يقال
استحقبه الكتاب وعنه وكل شيء لازم غير قد استحقبه ونسب هذا النوع استحقا بالان المستدل بحكم الحكم
السات في الماضي مصاحبا للحال او بحال الحال مصاحبا له في الشرع موقوف على الزمان السابق
على ان كان ثانيا في الزمان الاول وقبله هو الحكم بقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله بحكم الزوال
بدليل لكنه التمس على حاله ثم اعلم ان استحقا حكم عقلي او استحقا حكم شرعي ثبت تأييد او توقيفه نقض
او تيمم مطلقا وبقي بعد وفات النبي عليه السلام واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعاً ولا
خلاف في عدم جواز العمل بالاستحقا اذا كان قبل التام والاجتهاد وانما الخلاف في استحقا حكم الحال

بدور الحكم ولا أثر

Handwritten marginal notes at the bottom of the right page.

عدم دليل غير طريق النظر والاحتجاج بقدر الوضع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي والشافعي
ابو منصور ومن تابعه من شافعي سمرقند انه جحد منعه متبعة في الشريعات وقال كثير اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وجامعة من المسلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن لا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشافعي
وصدره اسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لا لثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الغيب ولكنه يصلح دليلا للعدول
والتدفع فصح العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احتجوا بحجة على الإطلاق
بالنفس وسوقوله عليه السلام ان السطان ما احكم فمقول احداث فلاحضه حتى سمع صوتا
او حذر بحاكم باستدانة الوضوء عند المشتباه وهو غير مستحب وبما جامع وهو انه اذا اتقن بالوضوء
ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا اتقن بالكاچ ثم شك في الطلاق لا يزول الكاچ وهذا كله استصحاب
وبما اعتقوله وهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعاً متى لم يكن الدليل ايضا لانه متى طلب المجهد
المزيل ولم يظفر به فالنفي مرعوم وهذا نوع احتجاج لا يرك باحتجاج اخر مثله بل لا تجوز ويكون حجة على الخصم
واحدة من جعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقاءه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الشيء
بل حكمه الثبوت لا غير ولنا ان الدليل المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالاجاد لا يوجب البقاء حتى
لا يثبت بعد الاجاد ولو كان موجبا للبقاء لما صور الافتاء بعد الاجاد لاستحالة الفناء مع البقاء يعلم ان البقاء ثابت
بنا على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بدله حمل في طلب المزيل ولم يظفر به جازا العقل به
لنفسه واما الجواب عما استدله الخصم من المسائل وفي مسله الكاچ والوضوء والحدث فليس ما نحن بصدده بل هي
ما ثبت بقاءه بالدليل كدلائل الشرع بعد وفات النبي عليه السلام لان حكم الكاچ حل موبد وحكم الوضوء طهارة موبد
بدليل انه لا يصح توقفت هذه الاحكام صرحا فانه لو فاته تزوجت على ان ثبت الحل موبد كذا او توقفت على لزوم
الى وقت كذا لا يصح بل بعد العقود والشرط ولو لم يكن من هذه الاحكام موبد لجاز توقيفها لان هذه الاحكام موبد
موبد كحل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للكاچ والحدث للطهارة فقبل
وجود المعارض كان لها حكم التايد وكان بقاءها بالدليل لا بالاستصحاب مصلح حجة على الغير وهذا هو الحق
عن الحديث ثم بين الشرح مسله بخرج على القولين فقال حنيفة في الشقص من البار اذا بيع فطلب الشريك
الشفعة فانك المشتري ان يكون ما بيده الشفع من الدار ملك الشفع كان القول للمشتري حتى يرضى الشفع ما لم يرض
بينه على ان ما بيده ملكه لا حتى الشفعة عندنا لانه يملك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح
حجة للالزام وعندنا ليعني استحقا الشفعة من غير ان يقيم ثبته انه ملكه وان يد يملك لان التمسك بالصلح حجة
للدفع ولا لالزام جمعا عندنا وانما وضع العلم في الشقص احرازاً عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجواز ليست
ثابتة عندنا والشقص الجزء والغصب قوله ان المنيب ليس بميتق اي الدليل الميت للحكم لا يكون
دليلا على بقاءه كما ذكرنا وهذا دليل على الاحتجاج بالاستصحاب من حيث لا يصلح دليلا قوله
وذلك في كل حكم اي الاستصحاب والاحتجاج به انما يحق في كل حكم عرف ثبوته بدليله وقع الشك في زواله كان
استصحاب حال البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملوفا يصح الاحتجاج به على
الخصم عندنا ولا يجوز حجه ملوفا عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قوله والاحتجاج بتعارض الشبهة
هذا عطف على قوله والاحتجاج بالاستصحاب حاله بغيره كذا الاحتجاج من حيث الاطراد الاحتجاج معارض
وهو ابقاء الحكم الاصل في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذي يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو ان

الخصم

Handwritten marginal notes on the left side of the bottom page.

Handwritten marginal notes on the left side of the bottom page.

Handwritten marginal notes on the left side of the bottom page.

لانه في المعقولة احتياج بلا دليل فلهذا كقول زفير في غسل المرافق انه ليس بضر في الوضوء لان من العبادات
ما يدخل في المعقولة كما في قوله عليه السلام ليس فيما زاد على المحسوس شيء الى التسع فانه التسع معفو عنها ما لا يدخل
كما في قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل لم تكن الغاية وهي قوله الى المرافى شبه كل واحد من القسمين للوجود
حرف الغاية عليها فلهذا بالقسمة الاولى يدخل ولشبهها بالقسم الثاني يدخل وليس احدا من القسمين اولى بالاحتياج
ولم يكن الفصل واجبا فلم يجب بالشك قوله **هذا عمل بلا دليل** اي الاحتياج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان
ما ادعى من ثبوت السك غير مسلم لانه امر حلال فلا بد له من دليل فان قال دله تعارض الاشياء فلهذا انه امر
حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دله دخول بعضها في المعقولة وعدم دخول بعضها فيه فلهذا انه امر
هذا المتنازع فيه من القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يحتج به وان
قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه فعرضا ان حاصله احتياج بلا دليل لان كثرة ما في الباب ان الاشياء
معارضة وان عارضها حدث السك كمن اثر السك في التوقف وركب الميل الى احد ما لم يتم دليل الترجيح اما
هذا الاحتياج من جنس الاطراد ايضا الاحتياج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى
انضمام وصف اخر اليه يقع الفرق به من المقس والمقيس عليه باطل على قول بعض اصحاب الشافعي في سلب
سكن الذكر انه حدث ناقص للوضوء لانه من الفرق وكان حدثا كما اذا مسه ويؤيد هذا القياس في سلب
المزيد ووصف في الاصل ويؤيد به يقع الفرق بين الاصل والفرع وبه شبه الحكم في الاصل وسلب
لنفسه سلب لا ظاهر الا انه كس على موافقة تعليلات السلف ولا باطلا لانه لا يثبت من الفرق في نقص الطهارة
كما اشار اليه عن قوله لا ابالي امسنت ذكرى ام اني لا رجوعا الى اصل الذي مقس عليه من الفرق ومع
ما لوصف الزايد منها باعتبار انه علم للامتناع ولم يوجد ذلك في الفرع ولم يقتض انضمامه اليه لم يقع القياس
من الذكر على من الذكر فذلك باطل لعدم الاصل **قوله** والاحتياج بالوصف المختلف اي من جنس الاطراد
ايضا مل لتعليل الصحاح السافعي بطلان الكتاب **الحالة** تامة عقد لا يمنع من الكفر كان فسادا لكتابه بالجزء وهذا تعليل
فاسد لانه تعليل بوصف مختلفا خلافا لظاهر لان الكسامة لا يمنع حوازا لعقاق عن الكفر عندنا حالة كراهية
ولم يزل عليه اقامة الدليل على ان الكتاب الصحيح يمنع حوازا لعقاق عن الكفر لانه لا يستلزم الجواز الاعتقاد عن
الكفران على فساد الكتاب قبل اقامة الدليل والزام على الحكم كان الاستدلال به فاسدا **قوله** والاحتياج
بما لا شك في فساد اي هذا الاحتياج من جنس الاطراد ايضا فلهذا سلب تعليل اصحاب الشافعي ان الثالث ناقص العلة
عن السبع فلا يجوز به الصلوة كما دون اليه فذكر في المحقق لثبوت الفاتحة ركن للامام وللقوم والمنهج حجت قالوا ان
على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القرآن وتوالياه فان لم يحسن فمعه فان لم يحسن شأنا من القرآن
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة وهذا ما لا يخفى فساد على ادنى فطنة فان صاحب القواطع بعد ذكر هذا
الفرع وسائر اوضاع اقسامه الطردية الفاسدة وعندى ان الاشغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز ومثل
منه القاملات لا يكون من كون معظم العبادى ومناظر تراجم هذا الدرس الوضع بل يوجب للمستبدن عن
سبيل الرشاد ومسالك الحق وزلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمته **قوله** والاحتياج بلا
دليل اي هذا الاحتياج من جنس الاطراد ايضا وبوجهة الثاني عند البعض لان الدليل الاحتياج اليه اذا
ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب والندب ونحوهما اما النفي فليس حكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس شيئا ولا
الشيء امر عارض فالمثبت يحتاج الى دليل الثاني لانه متمسك بالاصل وسندا باطل عند الجمهور بقوله **قوله**

وقد ثبت ان الاحتياج
قام دليله من عدم
الدور منها وهو
الاحتياج من جنس
الاطراد ايضا

كما اشار اليه
في شرحه فربما
كشفت البهجة

الاحتياج من جنس
الاطراد ايضا

والوصف الذي لا
يستقل بنفسه

في اثبات الحكم

بل يحتاج الى
انضمام وصف اخر

اليه يقع الفرق

بين الاصل والفرع

وبه شبه الحكم

في الاصل وسلب

لنفسه سلب لا

ظاهر الا انه كس

لن يدخل تحت الاحتياج الا من كان موجبا او نصارى تلك ايمانهم قدامنا واما منكم اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول المسلمين
الحنة واشتوا دخول اليهود والنصارى ثم امرني بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جمعا ولان النفي
في احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الفجر كوجوب صوم رمضان وصلوة الظهر والاعمال
لا شبه الا بادت بها من ادعى حكما من اثبات او نفي فعله اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل ونفي
السك لا يحتل ان يكون اثبات ذلك الشيء فان قيل لا دليل نفي الدليل المثبت فكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلت انما يكون دليلا اذا كان الثاني عالما بجميع الدلالة فاما في علم له
بذلك فهو جهل بالدليل لا علما بانتفاء الدليل ولهذا صح هذا النوع من الاحتياج من صاحب الشرع بقوله قل لا تجدنا اوحى الى
بحرمانه مواعيد مع سعادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون في السابية والوصيلة والحرمة
والحامي ليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يجري عليه السهو والعجز بخلاف البشر فان صفة العجز يلازمهم والسهو يعمهم
ومن ادعى علم كل شيء فهو غيبي او مجنون لا يناظر معه فكيف يتدبر احد على هذا الدعوى مع قوله **قوله** وما اوتيت من
العلم الا قليلا كذا في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التعليل لانه اذا لم يعلم بالدليل فلا بد من تعليل
عنه والسلف باطل لان الله تعالى ذم الكفر على ذلك يقول انا وحدنا انا على الله واتباع الحمة صاحب
الوحى وروحه العاقى الى قول المغنى والقاضى الى قول العدول ليس من هذا القبيل لان التبرير من الله وغيره جبريا ونحوه لا اله الا الله فان
لا يقع الا بالاستدلال وقام المعنى موجب صدق وكذا قول الجاهل بقول الرسول وجوه حول المفتوح الشاهد من جبريا ونحوه لا اله الا الله فان
بالنفس والاحكام فلم يكن هذا تعليل لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة بهذا او يقول هذا حق المجتهد لانه لا يجوز اخلافه فان كان
له ان يقلد غيره ولا يقال قد قاله ابو حنيفة رضي الله عنه لا يحسن في العذر لانه لم يرد به الا من هذا احتياج بلا دليل
لان يقول قد ذكرنا من السك والسكر لعله المار ولا حجة الماء وبما اشار الى التفتي مؤيد على القياس ان لا يحسن من ولو المعنى
الحسن فيه لان الحسن انما يجب فما كان اصله في العدم وحوته ايدى اخر او غلبه والمستخرج من الحكم كمن يد العدم
قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضوع والقياس ان لا يحسن في بعض الاسوال بالاثبات لم يوافق
فيه خلافا للقياس ليعلمه ويرك القياس فوجد العمل بالقياس **قوله** وحله ما يعلل له ارفع الى اخره هذا بيان
حكم القياس فانه لما فرغ من بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه وعال وحله ما يعلل له ارفع الى اخره هذا بيان
اربعه اقسام الاول اثبات الموجب الى السبب او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم
او وصفه والرابع تعديم حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء في لزوم الحسن
بانفراجه بل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في حجب الحكم فلم يصح اثبات كونه موجبا للحكم بالراى
لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراى ايضا وانما يكون الحسن بانفراجه حكم النسيئة ما اشار اليه
او دلالة او اقتضائه لما ولنا انه ثبت باشياء النفي لانه حرمه الربوا والقدور والحسن على ما مر ووجدنا
تحريم الربوا حكما سوى فته بهتة بحقيقة ما خبره وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والربوية اي عن الفصل
الحالى عن العوض وشبهته وبالا حارج فانهم استقوا على مزاج صبر حنطة وغالب راى بها انها حبيبات لا يكون
لاحتلال الفضل ولو لم يكن الشبهة على حقة الحقيقة لجاز البيع لعدم حقوق الفضل المعقود ووجدنا في النسيئة شبهة
الفضل من الجملوة احد الحائزين لان التقدير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبدل المال بمقابلته ولم يسقط اعتبار
لكونه حاصله مصنع العبد بخلاف صفه الجوهرة لكونها حاصلة ولما وجدنا شبهة الفضل في النسيئة لا بد من
ان يضاف الى سببه ووجدت شبهة العلة لان العلة هي القدور والحسن فانه بعض العلم اخذ شبهة العلم
فانتمت شبهة الربوا بشبهة العلة اختطط بالربوا وهذا من قول الشرع كالحسنة لحرمة النسيئة **قوله**

قوله تعديم حكم معلوم
بسببه وشرطه باوصاف معلومة
مثال الاول اختلاف الفقهاء في لزوم الحسن
بانفراجه بل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا اختلاف وقع في حجب الحكم فلم يصح اثبات كونه موجبا للحكم بالراى
لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراى ايضا وانما يكون الحسن بانفراجه حكم النسيئة ما اشار اليه
او دلالة او اقتضائه لما ولنا انه ثبت باشياء النفي لانه حرمه الربوا والقدور والحسن على ما مر ووجدنا
تحريم الربوا حكما سوى فته بهتة بحقيقة ما خبره وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والربوية اي عن الفصل
الحالى عن العوض وشبهته وبالا حارج فانهم استقوا على مزاج صبر حنطة وغالب راى بها انها حبيبات لا يكون
لاحتلال الفضل ولو لم يكن الشبهة على حقة الحقيقة لجاز البيع لعدم حقوق الفضل المعقود ووجدنا في النسيئة شبهة
الفضل من الجملوة احد الحائزين لان التقدير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبدل المال بمقابلته ولم يسقط اعتبار
لكونه حاصله مصنع العبد بخلاف صفه الجوهرة لكونها حاصلة ولما وجدنا شبهة الفضل في النسيئة لا بد من
ان يضاف الى سببه ووجدت شبهة العلة لان العلة هي القدور والحسن فانه بعض العلم اخذ شبهة العلم
فانتمت شبهة الربوا بشبهة العلة اختطط بالربوا وهذا من قول الشرع كالحسنة لحرمة النسيئة **قوله**

حسنه وفي التبرعه اسم للعلل معارض القياس الخلق فكما نهم سموه لهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس دليل
اخر وهو على انواع قد يكون بالاشراك في السلم فان القياس يات جواز لعدم المقصود عليه عند العقد ان
تركه بالنقص وسوقه علم من علم فليس في كنه معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع
مثل الاستحسان فمما فيه تعامل الناس بان يامر انسانا بخرجه خفا مثلا كذا ويمنع صغته ومقداره ولا
يذكره اجلا ويسلم اليه التماس لا يتم فانه يجوز والعاس بعض عدم جواز لانه مع معلوم لكنهم استحسنوا
تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل طهر الحاض والبار والاول فان القياس يات طهارة
هذه الاشياء لانه لا يمكن صلب الماء على الخوض والبرسط والارض لا ينجس بملاقاة الماء فلا ينجس بالبرسط
وكذا الماء ينجس بملاقاة الانثى النجسة والنجس لا ينجس لان الطهارة لكنهم تركوا العمل بحجج العاس للضرورة والضرورة
اثره سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنقص وقد يكون بالقياس كما في سور سباع الطير فانه في
العاس نجس لان السور نجس بالنقص والعين بدل جواز الانتفاع به في الاصطياك والبسج والانتفاع
بجلده وعظمه ولو كان نجس العين للانتفاع به كالحزير وسور سباع البراهم انما كان نجسا باعتبار
انها باكل ليس لها محظوظ لعابها بالما ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تأخذ الماء
بمنقارها ثم تبتلعه ومنقار عظم وعظم الميتة من عظم الحي اولى فلا يحل لعابها بالماء فلا ينجس الماء
فولده وما صارت العلة الى اخرى وما بين انواع الاستحسان شريحي في ان ترجيح الاستحسان على
العاس فعال وما صارت العلة عندنا علم باثره خلافا لاصل الطهر وغيرهم كما مر بيانه قد مرنا على العاس
الاستحسان الذي هو العاس الخفي لافا اخرى اثره وقد مرنا القياس لهما اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فسادا لانه لا رجحان للظاهر بطوره والباطن بطوره وانما الرجحان بقوة اثره
في سائر النواحي لا في سائر النواحي حتى وجب الاستحسان بطلها والاعراض على
الدنيا لقوة اثره حيث الدوله والصفاء وضعف الدنيا حيث الكدور والغنى وسأله بتقديم الاستحسان
على القياس سور سباع الطير فان في القياس نجس وهو الاستحسان طاهر كما بينا وسأله ترجيح الذي قوته اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فسادا قوده كما لو تلافى السجدة اذا قراء اية السجدة
في الصلوة فان كانت في اخر السجدة ان شاء ركبها وان شاء سجد غير الركوع محتاج الى التمسك بالسجدة وان
كانت في وسط السجدة ينبغي ان يسجد بها ثم تقوم فتقرأ ما تبقى وان ركب في موضع السجدة احراه وان حم السجدة ثم
ركب لم يخر نواصيا او لم يؤمنها لانها صارت دينيا فلا تبادى بالركوع ولا بالسجدة الصلواتية كذا في المبسوط والذخيرة
ثم اذا اراد ان يتم الركوع مقام السجدة على الفور اجزاء في القياس وبه نأخذ ولا يجزئه في الاستحسان فوجه
العاس ان الركوع والسجدة ينتشيان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجدة في قوله وخبر اكلها
اي ساجدا لان الخوض هو السقوط وهو موجود في السجدة دون الركوع ولما است التشابه بينهما ينوب الركوع
منها بالسجدة وهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زياده ما حل به من اعتبار واحد الفعلين بالآخر لظهور التشابه
وجه الاستحسان انما هو بالسجدة بقوله فاسجدوا والركوع عن حقيقة الامر يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن السجدة الصلاة كان اولى لان القرب من الركوع والسجدة في الصلوة
اظهر من القرب بين الركوع وسجدة الصلاة وهذا اثره الظاهر لما مر به لاسا في غيره فمفد وجه القياس
مقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يضمن فسادا الاستحسان وبيان اثر الباطن للقياس

وبين
مستند
مقابلته
كان او خيرا
لا

ثم ركع

ان السجدة عند السجود لم يشرع قومه مقصوده بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالندك كما
يلتزم الظاهر به وانما المقصود بجوده ما يصلح تواضعا مصلح به في لغة المشركين الذين استنوعوا عن السجود
استنكارا والى مدار المقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتحا كما اخبر الله به عن الفريقين في مواضع
السجود والركوع في الصلوة يعمل بهذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه السجود بخلاف
سجود اليهود حيث لا يجوز اقامه الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله
يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقولوا علم مكن جهنم على الارض فصار الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع اليسار لظهوره واعتبار نفس الشبه والعمل بالمجازح امكان العمل بالحقيقة اولى من العمل بالظاهر
للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفاعل الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي قوله فمما فيه خلاف
على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشارة الى ريق قوله طعن على احسنه والى ما به وقال في شرح الشرح الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خاص لم يعرف به احد من حملة الشريعة سوى ابي حنيفة لانه من
دلائل الشريعة وهو قول بالتشبيهي ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شريخ فقال الشيخ الاستحسان
الذي كذا دفعا لهذا الطعن يعني الاستحسان نوع من القياس لانه قسم خاص كما انعمت به بين الشيخ الفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثروالاجماع والضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي
يصلح بعده خلاف القياس الاخر لان حكم القياس التقديري وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان
لم يخرج عن كونه قياسا فمصلح تقديريته بخلاف القياس الاخر لان القياس الاخر لا يبرى محموله بل يبرى محموله عن القياس
فلا يقبل التقدير ثم بين مثلا لما ذكره فقال الاستحسان في اختلاف في التمسك قبض المبيع والتمسك لا يوجب معنى البائع
قياسا لانها لما انعقا على البيع فقد انعقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع
وانما البائع يدعي زباده التمسك في القياس ان سلم المبيع الى المشتري وباخذ منه ما يقربه وحكمه على
الباقى كما في سائر الخصومات وفي الاستحسان يجب التمسك على البائع ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم
المبيع عند احضار ما اقربه والبائع ينكر التسليم عند احضار ما اقربه وهذا حكم تعدي الى الوارثين اي
وجوب التمسك قبل القبض حكم تعدي الى الوارثين اي وارت البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار التمسك قبل القبض يحرمى الحال فيبينها لان الوارث قام مقام الوارث
في حقوق العباد والاجابة اي تعدي وجوب التمسك الى الاجابة حتى لو اختلف القضاة ورت الشوب
في مقدار الاجابة قبل ان يخذ القضاة في العمل بها لان الحال لا يرفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ
للعود اليه راس ماله وعقد الاجابة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبسج ويمكن ان يرضى كل واحد
منها خيرا وحده على الوجه الذي قلنا فيحرمى الحال فيبينها قوله فاما بعد القبض اي الاختلاف في
مقدار التمسك بعد قبض المبيع فلم يوجب معنى البائع الا بالاشراك في المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذا المبيع
سلم اليه وكان ثبوت الحال بالاشراك في القياس عند احنافه واما يوسف فقصر على سور الفسخ
ولا يصح تعدية الى الوارثين والاجابة والاشراك في قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والتمسك قائم
بعينها بخلافه وتبادوا عند تحريمى الحال بين الوارثين لان عندنا انما صار الى الحال باعتباره لئلا يكل
واحد منهما يدعي عقدا سكر الاخر اذا البسج بالف عير البسج بالالفين وهذا المعنى يحتمل قبل القبض وبعده
وجوابه لان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يخلف باختلاف التمسك فان البسج بالف قد
يصير الفسخ بزيادة التمسك والبسج بالالفين يصير بالف عير لا يخلف التمسك وشرط الاجتهاد الى اخرى

او لا بد ان
المشبه

ما فرغ الشيخ عن بيان القياس وركنه وشرطه وحكمه شرعي في بيان الاجتهاد وشروطه لانه لا بد للقياس من القياس
وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد كذا وانما لم يبين نفس الاجتهاد بل بشرطه في القياس وفي اللغة هو الاجتهاد
لنيل المقصود وقيل في الاصطلاح هو بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهد الدلالة عليها وقيل هو طلب
الصواب بالامانة عليه **قوله** ان كوي اي يحكم علم الكفاية مع معاناه لغة وشيئا ووجهه ان القياس
اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظره لان لفظه اصيب لمعانيه من الناحية وقيل لا يشترط بل يجوز
الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب له حفظ ما اخص بالاحكام لا غيره وعلم السنن
نظروا اي مع طردها من التواتر والشهر والاحكام يعرف نفس الخبر ايضا انه يروى بلفظ الرسول او نقل
بالمعنى ولا يعرف وهو معاناه لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام المكونة في الكتاب **قوله** ان الغرض
ان الاجتهاد شرط في احد ما ان يكون محظوظا بالادلة الشرعية للاحكام وان يعرف كيفه الاستدلال والثبات
ان يكون عادلا محتسبا عن المعاصي وهذا شرط لجواز الاعتدال على قوله والادلة الشرعية اربعة الكتاب والسنة
والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل يعرف ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسة آية ولا
يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بما فيها من احوالها ووقتها والحاجه وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق
بالاحكام ووجه ما يتعلق به المواضع والاحكام الاخر ولا ينعى حفظها بل كفاية ان يكون عنده اصل صحيح
احكام الاحكام كالصحيح الذي يروى او المسموع وغيره واما الاجماع فيسمى لزوم موافق الاجماع حتى لا يفي كلف
الاجماع كما يجب معرفة الضوابط حتى لا يفي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواضع الاجماع والخلاف بل
كل مسلم يفتي بها ينبغي ان يعلم ان قوله ليست مخالفة للاجماع **قوله** وان يعرف وجوه القياس في طريقه
وشرايطه كما ذكرناه وذكرنا الغرض الى وحاصل ذلك ان يعلم ثلاثه فصول علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم
اللغة فانما علم الكلام فلسف شرط فانما لو فرضنا انسانا ناجرا بنا باعتقاد الاسلام فقلنا لا يمكنه الاستدلال
بالادلة الشرعية على الاحكام **قوله** وحكمه الاصابه بغالب الراي اي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى
قلنا انه المجتهد الخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل محتج بصيب والحاصل انه الحق في موضع الخلاف اي
المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحدا مستقلا فقلنا واحدا وعند المعتزلة مستقلا وهذا الكلام
في الاحكام الشرعية لا في العقلية **قوله** ان الحسن العنبري والباحظ من المعتزلة فانها قال كل محتج بصيب
في مسائل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كعلم خلق القرآن واداب نفى الهمم والخروج عن عملة التكليف
لان اجتهاده مطابق للحق ومما يخفى قول الشيخ ان على قوله بعضهم والمعتزلة ما لا علمه بالاشعة
والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي سبل الحديث ثم **قوله** بالحقوق احلفوا فيها سنن فقال
بعضهم باستواء الحقوق وقال علقمهم **قوله** لا احد من الجماعة موافق للشيخ في حق مرقاة بالحقوق
ان المجتهد كلف الفتوى بغالب الراي بقوله لا فاعتبروا باولى الابصار فكان ذلك تكلفا باصابه الحق
ليس بعد الحق الا الضلال ولما بوجه التكليف عليه باصابته بلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا او اياهم
من التكليف باصابه تكليفه بالنسبة في الواسع كما يستعمل القليل فانه جهة واحده عند عدم اشتباهه
وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبل حتى لا يخرج من اذا صلوا الى اربع جهات احزابهم صلواتهم وجاز
تعلم الحقوق في انا من محلفين في حق بعض خطية في حق بعضهم اياهم كالمجتهدين اذ كان لا يلزم
كل واحد منهم ما يلزم الاخر كما جازت باب القبله عند الاشتباه ومن سوى الحق يقولون لا بد
التعبد لم يقتض التفاوت فلما ثبت رجحان البعض على البعض لا مرجح ومرجح الواحد احو

بان لو سوي بيننا لم يطل مراتب الفقهاء ولساوى المجتهد غيره ومما لا بد من الاصل ان يكون الحق واحدا
انما تركنا القليل به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وفيه الضرورة يرتفع ما ساء نفس
المجتهد لقنواه فيبقى الواحد احق يستقيم المناظره ودعوه كل واحد منهم لصاحبه الى محنته اذا المناظره
بين المقيم والمسافرة اعداد ركعات صلواتها اثبوت الحق على السواء وكذا المناظره في وجوه كفاية العيين
ولنا قوله لا فقهنا بما سئلان دخل دخلان على داود وعنده ابنه سليمان وموابن احدي عشر سنة فقال
صاحب الحرف ان هذا انقضت عنه فوقع في حرق فلم يبق عنه شيء فقال لكل رقاب الفهم وقد كانت
فتمها عصفوريتين فقال سليمان غير هذا الفرق للفرق بين سطلق لعل الحرف الفهم فينبغي قوله بالاباها
واولادها واصوافها ويقوم اصحاب الفهم على الكرم حتى اذا كانت كليله نفشت فيه دفع مولاه الى
مولاه عنهم ومولاه الى مولاه كرمهم فقال داود القضا ما قضيت والضمير في فقهنا ما المحرومة والقضية
وكان ذلك باحتسابها اذ لو كان بالاحكام لما جاز لسلمان خلافه ولداود الرجوع الى قوله لم انه حق سليمان
بالفهم وقر عليه وكما له المنه في اصابه الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن تخصيص سلمان بالفهم فائده لان
داود قد فهم ايضا على ذلك التقدير وسد في شريعتهم اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا في هذه الصورة بالبيان والبيان
وعندنا في حقهم بالليل وقيل انما ضمنوا انهم ارسولوا وقيل كان هذا صلي وما فعله داود حكما
والمجتهد لم يقول يجوز ان يكون تخصيص سلمان بالفهم باصابه الحق ولا يلزم منه ان يكون الحق واحدا وما روى
روى عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم باصاب فلم اجرا وان اذا اخطا فلم اجرا وحده
والعلم ان في الاجتهاد صوابا وخطا وما روى عن النبي عليه السلام انه قال في المفوضة ودرجات عنها زوجها قبل
الرجوع بها ولم يسم لها محمدا اجتهد في ان فاه يكن صوابا في الله وان يكن خطا في من الشيطان وهذا
معنى قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحد باشر من عوده في المفوضة والادلة المجتهد عليه في المناظره
الصحابه فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم يذكروا بعضهم على بعض في الخطية فكان ذلك اجماعا
منهم على ان الحق واحد يلزم ليس له واحد او اما الجواب عن قولهم لا بد للاختلاف من تعدد الحق عن مسلم بل يصح
الاستدلال من غير تعدد الحقوق لانهم ما كلفوا باصابه ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد باصابه فان
اصابوا ما عند الله اجروا وان اخطوا عذروا واحروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان
اخطا بعضهم الحق فلم يلزم من هذا التكليف ليس في الواسع لمن امر خذ انما يطلب من من ضل عنه مجروح
كل واحد الى جانب في طلبه مع هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب متمثلا للامر ولكن من وجد
الفرس مصيب اسداء وانتهاء وانما قول مصيبون ابتداء **قوله** ثم المجتهد اذا اخطا كان محظوظا
ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي مما ادى اليه اجتهاده عند البعض ومما يوجب اليه ما لا شيء ابو
منصور حتى لا يصح عليه وسع في القاضيه فكذلك خط عند الامر والمختار ان مصيبا سدا اي في حق
العمل محظوظا وانتهاء اي في اصابه المطلوب لما ذكرنا ومما يروى عن ابن حنيفة فانه قال لو سوي بيننا لكان
الشمي كل مجتهد مصيب والحق عند الله لا واحد ويقتضي هذا اجتهاد غير النبي في نفس الله علمه فيل
لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي علمه لا يمكن الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز
لمن تعدد النبي عليه السلام استند لا لا حديث معاذ في الله عنه والاولى ان يكون لمكان محضرة
علمه السلام فيل اذن صرحا **قوله** ولذا اولنا لا يكون تخصيصه الله الى احدى مصيبين
الله عبارة عن كلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المراد عليه لما في خلافه في العلم حتى يرضى

عليه نقض بطلان وهو الخلف لا مانع لان المنتقض لا يصلح عليه واختلفوا في تخصيص العلم فقال ابو زيد
ومشايخ العراق في كبري والخصاص والبرازي يجوز تخصيص العلة المستطعم وهو من سلك وخيل
وعلمه المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير انهم لا يجوز وهو اظهر قولي الشرايع وهذا الخلاص العلم
المستطعم فاما في العلم المنصوصه فقد اختلف القائلون بعدم الجواز المستطعم منهم رخصه ومنهم من
كوزه احسن المجوز بان العلم امان على الحكم كحل الشرع فجاز ان يجعل امانة في بعض المواضع دون
بعض والتخلف لا يخرجها عن كونها امانا كخصيص العام لان الامانة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع
بل الشرط عليه وجود الحكم عند ما كالغيم الرطب في الشتاء امانا للمطر وقد يختلف المطر عند بعض
الاجاييس ولا بد من ذلك على انه ليس بامانة وان تخصص العلم المنصوصه جاز بان الله لا يجعل
الزنا والسرقة علتن للحد والقطع وقد وجد زاني وسارق لا يحد ولا يقطع وما قاله منكر التخصص ان
التخصص نقض غلط لان النقض ابطال على سبيل المضادة كنقض البنيان والتخصص بيان في
المخصوص لم يدخل في العموم لانه ان التخصص جاز على الكتاب واسمه دون المناقضة ولا العذر
به عن العاص بالنسبة او الجاهل او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالجاهل وان المعلق ادعى ان
هذا الوصف على فاذا وجد ذلك الوصف والحكم له احتمال ان يكون العلم لفساد العلم فيتناقض واحتمال ان يكون
العلم مانع من ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بانه ان ابرز ما نفاصا الى ذلك فقد تناقض واجبه
المنكر بان جواز يورث الى نسبة التناقض الى الشرع وهذا لا يجوز بانه ان ابراهم لزم الموثرة الحكم هذا الوصف فقد
بان ان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم ايما وجد حتى يكتفى به في جواز ذلك الحكم ولا حكم له بين ان لم يكن
امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل وامارة وهذا تناقض بخلاف النسخ العام فانه
التخصص بين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هو الملبس بانه على ان المعاني بل لها عموم ام لا فمقتضى
المعاني عموم فجاز تخصيص العلم لعمومها وعندنا لا عموم المعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلما
يسل التخصص ولا ان تخصص العلم يورث الى تصويب كل محتند لان حكم الاحتياط انما ثبت بعد تاشره
بسلا منته عن المناقضة فاذا جاز تخصص العلم امكن لكل محتند اذا اورد عليه نقض في علمه ان يقول خصصت
على مانع وتخلص عن البعض فسلم اجتباؤه عن الخطا والمناقضة تكون احتملا كل محتند صوابا ولم يوجد
في الدنا من نقض والتخصص ان يقول انما يلزم من التخصص تصور كل محتند اذا قبل منه محققا خصص مانع اما اذا
اشترط بيان مانع صالح للتخصص فلا يلزم ذلك اذا لا تستلزم كل محتند ان يبين عند ورويه النقض على علمها ما يعاينها
ولين كان التخصص بهذا الشرط موقفا الى تصويب كل محتند كان ما ذهبت اليه من اضافة عدم الحكم صورة
التخصص الى عدم العلم موقفا الى التصويب ايضا لان كل علم موقف تحت تخصصها بدليل على عدم صحة
منتقضة ايضا لكنكم تسبون عدم الحكم الى عدم العلم باعتبار فوات وصف ونحن نسب الى المانع واذا كان
كذلك يمكن كل محتند اذا اورد عليه نقض ان يقول قد عدت على في صورة النقض لربا دة وصوابا وتخلص
عن البعض بذلك كما يتخلص بالتخصص منقضى على الصحة فكل محتند مصيبا وقوله وذلك ان نقول والحق
وتفسير التخصص ولما قولهم لنز العلم امان الى اخص فمع محله لانها امان شرط ان لا ينقض كذا امانة
بشرط ان لا يعارضها نص وبه حرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب لانه لم يجعل امانة بشرط لا يخلف
المطر عنه اصلا وكذا اعانهم بالعلم المنصوصه فانه التخصص فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة
لعدم العلم موقفا

الصائم الثاني اذ اصب الماء في حلقه انه نفس الصوم نفوات ركنه وبانهم عليه الناس فان صومه لا ينفذ مع
نفوات الركن حقيقه فمن اجاز التخصص قال استنع حكم هذا التعليق في مانع وهو الاثر وهو قوله علم ثم على
صومك فاما اطعم الله وسقاك مع بقاء العلم وقلت استنع الحكم في النسخ لعدم العلم حكما لان فعل النسخ منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال فاما اطعم الله وسقاك فمقتط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي
الصوم بقاء ركنه لا مانع مع نفوات ركنه والثاني ليس في معناه لان الفعل الذي نفوت به ركن الصوم مضاف
الى غير من له الحق مستقي معتبرا فنفوت ركن الصوم به موقفا وبني على هذا تقسيم الموانع اي بغير اجاز
التخصص على جواز التخصص بقسم الموانع وهي خمسة بالاسم ما منع منع انعقاد العلم كسبع الخ لانه ليس
بمال والبس مبادلة المال بالمال فلم يعقد البس فيه لعدم الحمل وما منع منع تمام العلم كسبع عبد العرفان منع
تمام العلم في حق المالك لعدم ولانه العاقد عليه وان كان العقد تاما في العاقد ولهذا الواجبه اما المالك جاز ولو
ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه وما منع منع اسداء الحكم كخير الشرط فان الخيار اذا كان للبايع يمنع
ثبوت الملك للمشتري وما منع منع تمام الحكم كخير الروبه فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لانهم الصمم بالنقص معه
ويمكن له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضا وما منع منع لزوم الحكم كخير العيب فانه ثبت الملك معه تاما حتى
كان له ولاية الفسخ في البس ولا يمكن من الفسخ بدون الرضا او القضاء لكن غير لانهم حيث ثبت له ولاية البس
موقفا والعقل نوعان طردية وموترة لما بين الشيخ شروط القياس وركبه وحكمه شرعي في دفعه لبيان
اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعقل نوعان طردية وموترة والاحتجاج بالطردية وان كان
فا سدا لانه حال اليه عامه اصل المطر ذكر العقل الطردية ليس بالاعتراضات الواجبة عليها وعلى كل
قسم ضروري اي انواع من الدفع اي من الاعتراضات اما وجه دفع العقل الطردية فانهم بالاسم مستقرا احدها
العقل بموجب العلم وهو التوام ما لم يمتد العقل بعلمه اي قبول السائل ما ثبتته العقل بعلمه مع بقاء
الخلاف الحكم المقصود وهذا القول يلحق اصحاب الطردية الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علمه في المتنازع فيه
مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وفي ذلك قولهم اي يكون اصحاب السائق في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا سادى الا بتعريض الله كالمطلوبه فتقول عدنا لا يصح الا بالتعريض وان التعريض واجب ايضا ولكن
ليس التعريض على النزاع بل انواع في كل الاطلاق تعريض ام لا فعندنا ليس بتعريض لعدم وجود القصد الى
الوصف وعندنا بتعريض بمعنى الشرع لان هذا الصوم لما ابرء بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاجم
صار اطلاق النية فيه غير له التعيين الى ان التعيين ساقط فيصاح بطلاق الاسم كما لم توجد في الدار
فانه رضا باسم حنيفة كما يضاف باسم علم وهذا مع قول التمسح وانما يجوز باطلاق النية على التعيين
وانما قدم القول بموجب العلم لانه دفع الخلاف عما اوجبه علم المستدل فكانه احق بالعدم لان المصير الى
النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود اشتغال عما لا يعنيه موقفا والمناقضة الباء ورجوع
الدفع المناقضة وهو امتناع السائل عن قول اوجبه الجيب من غير دليل وبني اصل المناقضة لانها وضعت
على مسائل الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد والمعلق يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل
والسائل مدعى عليه فكان سبيله ان يراز فلا معنى له ان يجاوز الى عرض ما لا عند الضرورة وبني تلجي اصحاب
الطردية الى القول بالتأثير لانه لما لم سلم ما ذكر من غير اقامة دليل ولا دليل قبله سوى بيان الاثر انظر
المعلق الى اسانه يمكنه ان يزل على الخصم في المناقضة في العقل الطردية على اربعة اوجه احدها مانعة في
الوصف بان يقول لا سلم لنز الوصف الذي تدعيه علمه بوجوه في المتنازع فيه والباء في صلاح الوصف

والعلم

بعضه بعلت لا يترجمه القول باستراط الانعكاس ولا يلزم نفسا ذ العلة واما المقارنة فقد اختلف فيها فزعم

بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسواء فيها وعليه اكثر فقهاء خراسان وغزنة وقد ثبت
المحققون من الفرقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطله العلة لوجوه ثلثة احدها ان السائل جليل في موقفه لا يملك
الى ان ينسب له الجحيم لا موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر اصعب مدعى ولم ينسب سائلا من هذا وزعموا
فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل كوزان يكون معلولا بعلت في مقتضى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون
الآخر فيبان في الفروع عدم الوصف الذي يبرهن به السائل الفرق ان سلم له انه علمه لا شاك الحكم في الاصل لا يمنع المعل
من عدلي حكم الاصل الى الفروع بالوصف الذي مدعيه انه علمه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسلم كان الاستعانة
عسبا والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفروع ولم يصنع السائل ما ذكر من الفرق الى ان انا عدم العلم وعدم العلم
لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العلم يعني اذا لم يوجد دليل اخر لوجه وجه الحكم قال صدر الاسلام
المفارقة من افسد الاعتراضات وقال شمس الدين المفارقة على العلل الموشح بمجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع
لكنه اذا تصورنا قضية الضمير في كنهه للثبات اذا تصورنا قضية اي وجه نقض صورة على الموشح بحديث ذلك
النقض بوجوه اربعة خلاف العلم الطريقة حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها بطلها حقيقة
اذ لا طراد لا يبقى بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما يقولون الخارج من غير السبيلين ان يحسن خارج من بين
الاشياء وكان حدثا كما يقولون فيرد على هذا ما اذا لم يسل نقضا فانه خارج محسن وليس حدث وسيله حدث السبيلين
بلا خلاف قد عده او بالوصف اي بجميع الوصف ان يقول لان ذلك خارج لان الخروج موهل لسان من طين لا ياتي
الى ظاهره ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسئل ان النجاسة اذ لم يسئل بعلة محلها فان تحت كل جلد رطوبة في
كل عرق دما ولحمية سائر لها فاذا زالت اللحمية صار تحتها ظاهرا لا خارجا ثم يدفعه ثانيا بطلانه هذا الوصف
ومواثباته فان الخارج المحسن انما صار حدثا باعتباره في محض ذلك الموضوع والحال بطلان حق وجوب
عسل ذلك الموضوع للمطهر فصح غسل كفه لان ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجدي وهذا مع قول الشيخ وهو
القطر باعتباره ما يكون منه الى اخره باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجدي
فصح غسل كفه ثم كوز الاقتصار على الاضواء الاربعة كما في البول واحتمل بقوله باعتبار ما يكون عرابيه
النجاسة من الخارج فانه بوجه غسل ذلك الموضوع فقط وسنالك اي ما اذا لم يسئل لم يجز غسل ذلك الموضوع بالاجماع
فلم يكن كالبول في احباب الطهارة في محلها وكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف بمعنى وان وجد صورة
ومثله يكون مرجحا للعلم فكيف يكون نقضا قوله وبوجه علمه صاحب الجرح السائل الى بوجه على
التعليق المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما خرج من بوجه خارج محسن وليس حدث حيث لم يسئل
طهارته مادام الوقت باقيا وما دام يصلي الغرض وما سبعة من النوازل قد دفعه بالحكم اي تدفع النقض
الوارد منع عدم الحكم في صورة النقض ومما القسم الثالث بان يقول لانم انه ليس حدث بل بوجدت
ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة فانه المكلف على الخروج عن محله المكلف ولهذا لم يجز
له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسها بعد السيلان والحكم قد يصل بالسبب وقد يتاخر عنه
لما منع كالمسح بشرط الحياء قوله وبالفرض اي بطلعه بالفرض ومما القسم الرابع بان يقول الغرض
من هذا التعليق الحاق الفروع بالاصل والتسوية بينها في المعنى المحقق للحكم وقد حصل فان الخارج من
احد السبيلين حدث فاذا لم يدام صار عتقا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه
مخاطب بالاداء فلم يملك ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك ما اي

كما وكشف الخفية
بظاهر النور الخفية
والايمان (خارج 9)

فانما الحكم في الفروع من غير السبيلين في انه اذا دام نصبر عتقا لقيام وقت الصلوة ولعلم بحمل عتقا

في الفروع عند اللزوم كان الفروع مخالفا للاصل وقد لا يجوز ثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليق في
حمله عتقا كما لا ضل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضه الى اخره اعلم ان الدفع على العلل الموشح بطريق
صح وحيث احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني الممانعة وهي منع الحكم بسلم دليل المستدل بان يقول
ما ذكرت من الوصف وان دول الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فزعم بعض الجوابين ان المعارضة غير مقبولة لان
السائل يبينه حتى يستدل وليس له ذلك بل المعارضة من المحض فاذا شرب في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان
لاما وما وكذا يقول من مقبولة لان العلم لا يتم حجه ما لم تسلم عن المعارضة بدليل ان القرآن انما صار حجه عند الدلائل
عن المعارضة فكان اعتراضا صحيحا ولان المعتدلة القناس قوة الظن وبالمعارضه يموت حتى يبرح احداهما بالمعارضة
بوعان احدهما معارضه بهما ما قضه في القلب والقلب جعل اسئل اليه اعلاه واعلاه اسفله لقلب القضية
او جعل باطل اليه وطايرا والظاهر باطنا كقلب الجواب وقلب العلم ما خرج من بين المعنيين وهو لو كان احدهما
يحمل المعلول على والعلم معلولا على مثال قلب النار فان العلم اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه
تبعيا وهذا النوع من القلب انما يقع فيما اذا عدل المستدل بالحكم بان جعل حكم في الاصل علمه حكم اخر فانه
الى الفروع فاما اذا عدل بالوصف المحض فلا يبرح عليه هذا القلب لان الوصف لا يصرح حكم بوجه ولا الحكم القاتل
نه علمه مثاله قولهم الكفر رحمن جلدكم فيهم ورحم نبيهم كما لمسلمين فتقول المسلمون انا جلدكم فيهم انهم رحمتهم
بهذا القلب معارضة صورة ولكنها فيها معنى المناقض حيث جعل العلة حكما والبرهان ثبوتان على
الذكر والذكر موقوت والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد بوجه بهذا
الطريق بعد ووجه بل معناه انه اذا اراد ان لا يبرح عليه هذا القلب بطريقة ان يخرج نظرك الى استدلاله
يطبق التعليق لان الشئ كوزان كون دليلا على شئ ويكون ذلك الشئ دليلا على شئ اخر كما اننا راع الدخان
واما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشئين مثله مساويان كالتواحيين فانه ثبت حرمة الاصل للحم ما
يشبهونه في الاخر وكذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب ان جعل السائل
وصف المعلق شاملا لنفسه بعد ان كان شاملا له وهو ما خرج من قلب الجواب فان ظهر الوصف المذكور كان
ان شاملا عليك ووجه الى خصمك فصار وجهه الكحل حيث صار شاملا لك وظاهر الى خصمك حيث صار شاملا
عليك فصح كما ان ظهر الجواب كان الكحل وبالقلب يصير بطنه الكحل وهذا النوع معارضة من حيث انه بعلل بوجه
بوجه خلافا لوجه المعلق ومما مضى لانه المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بشيئ بوجه وباسفائه
من وجه اخر يكون حقا قضاه في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للحكم الاخر
عليه في عين تلك الحادثة فانه ساقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة وهذا
النوع من القلب لا يحقق الا بوصف زائد على وصف المعلق على وجه يكون الزائد تقوي او تضيق الوصف
الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب السماع في صوم رمضان انه صوم فرض الى اخره ولم
يثبت انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا عنه تلبيسا عليها فصح فيتمنا الصوم المذكور تقوي او تضيق
بوجه الخصم ويثبت حمل النزاع كما ذكر في المتن فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد السروج قوله
لكنه اي القضاء يتحقق بالشروع وهذا اي صوم رمضان يتبين قبل الشروع واعلم ان كوزان المعارضة على
المعلل الموشح من منع الاعتراض على المعلل الموشح من منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الحكم
الوضع مشكك ان العلة بعد ما ثبت ثابته ما يدل ليل جمع عليه لا يحمل القلب حقيقة كما لا يحمل المناقضة
الاولى فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب السماع في صوم رمضان انه صوم فرض الى اخره ولم

فانما الحكم في الفروع من غير السبيلين في انه اذا دام نصبر عتقا لقيام وقت الصلوة ولعلم بحمل عتقا

في الفروع عند اللزوم كان الفروع مخالفا للاصل وقد لا يجوز ثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليق في
حمله عتقا كما لا ضل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضه الى اخره اعلم ان الدفع على العلل الموشح بطريق
صح وحيث احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني الممانعة وهي منع الحكم بسلم دليل المستدل بان يقول
ما ذكرت من الوصف وان دول الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فزعم بعض الجوابين ان المعارضة غير مقبولة لان
السائل يبينه حتى يستدل وليس له ذلك بل المعارضة من المحض فاذا شرب في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان
لاما وما وكذا يقول من مقبولة لان العلم لا يتم حجه ما لم تسلم عن المعارضة بدليل ان القرآن انما صار حجه عند الدلائل
عن المعارضة فكان اعتراضا صحيحا ولان المعتدلة القناس قوة الظن وبالمعارضه يموت حتى يبرح احداهما بالمعارضة
بوعان احدهما معارضه بهما ما قضه في القلب والقلب جعل اسئل اليه اعلاه واعلاه اسفله لقلب القضية
او جعل باطل اليه وطايرا والظاهر باطنا كقلب الجواب وقلب العلم ما خرج من بين المعنيين وهو لو كان احدهما
يحمل المعلول على والعلم معلولا على مثال قلب النار فان العلم اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه
تبعيا وهذا النوع من القلب انما يقع فيما اذا عدل المستدل بالحكم بان جعل حكم في الاصل علمه حكم اخر فانه
الى الفروع فاما اذا عدل بالوصف المحض فلا يبرح عليه هذا القلب لان الوصف لا يصرح حكم بوجه ولا الحكم القاتل
نه علمه مثاله قولهم الكفر رحمن جلدكم فيهم ورحم نبيهم كما لمسلمين فتقول المسلمون انا جلدكم فيهم انهم رحمتهم
بهذا القلب معارضة صورة ولكنها فيها معنى المناقض حيث جعل العلة حكما والبرهان ثبوتان على
الذكر والذكر موقوت والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد بوجه بهذا
الطريق بعد ووجه بل معناه انه اذا اراد ان لا يبرح عليه هذا القلب بطريقة ان يخرج نظرك الى استدلاله
يطبق التعليق لان الشئ كوزان كون دليلا على شئ ويكون ذلك الشئ دليلا على شئ اخر كما اننا راع الدخان
واما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشئين مثله مساويان كالتواحيين فانه ثبت حرمة الاصل للحم ما
يشبهونه في الاخر وكذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب ان جعل السائل
وصف المعلق شاملا لنفسه بعد ان كان شاملا له وهو ما خرج من قلب الجواب فان ظهر الوصف المذكور كان
ان شاملا عليك ووجه الى خصمك فصار وجهه الكحل حيث صار شاملا لك وظاهر الى خصمك حيث صار شاملا
عليك فصح كما ان ظهر الجواب كان الكحل وبالقلب يصير بطنه الكحل وهذا النوع معارضة من حيث انه بعلل بوجه
بوجه خلافا لوجه المعلق ومما مضى لانه المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بشيئ بوجه وباسفائه
من وجه اخر يكون حقا قضاه في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للحكم الاخر
عليه في عين تلك الحادثة فانه ساقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة وهذا
النوع من القلب لا يحقق الا بوصف زائد على وصف المعلق على وجه يكون الزائد تقوي او تضيق الوصف
الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب السماع في صوم رمضان انه صوم فرض الى اخره ولم
يثبت انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا عنه تلبيسا عليها فصح فيتمنا الصوم المذكور تقوي او تضيق
بوجه الخصم ويثبت حمل النزاع كما ذكر في المتن فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد السروج قوله
لكنه اي القضاء يتحقق بالشروع وهذا اي صوم رمضان يتبين قبل الشروع واعلم ان كوزان المعارضة على
المعلل الموشح من منع الاعتراض على المعلل الموشح من منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الحكم
الوضع مشكك ان العلة بعد ما ثبت ثابته ما يدل ليل جمع عليه لا يحمل القلب حقيقة كما لا يحمل المناقضة
الاولى فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب السماع في صوم رمضان انه صوم فرض الى اخره ولم

فانما الحكم في الفروع من غير السبيلين في انه اذا دام نصبر عتقا لقيام وقت الصلوة ولعلم بحمل عتقا

كثرة الوصول يوجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف وجه آخر عما ذكرنا من سلة التثنية والقياس على الحكم بحدوثها بقوة في نفس الوصف فلا يمكن صحتها للترجيح ومبني جنس الاشهاد في السنن فان كثرة الروايات ليست بحجة بل الخبر موثق ولكن كثرة الروايات قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فمصر مشهورا وتواترا فترجح على ما ليس بذلك الوصف ومما قرره من القسم الثاني قال شمس الله وما من نوع من هذه النواحي اذا قررت في سلم الله وتبين به امكان تقدير النوعين الاخيرين فيه اتفاقا وكذا في النجوم وذلك لان الاقسام العلمية راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التثنية الى ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التثنية بالنظر الى وصف نفس الوصف والترجيح بالتثنية بالنظر الى الحكم والترجيح بالاصول بالنظر الى المصداق الرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطروحا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم يعكس واحطلف في صحة فنعند بعض المتأخرين لا يخفى ان عدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلم عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا الى الرجحان لا بد له من سبب وبختار عامه المصولين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف لا يوجب اختصاص الحكم به وكذا لا يتعلق به فصل مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لا يستلزمه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشئ ونظير شمس الله عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح آخر من النواحي الثلاثة كان ذلك مقبلا عليه ومثاله قولنا شمس الله ان شمس الله في الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قوله انه ذكر في نفسه فينسى سلبه لان ما قلنا يعكس ما ليس شمس الله كغسل الوجه وايد والرجل وما قالوا لا يعكس فان المفضضة سكر ولست بركن مولى واذا تعارض ضربا ترجح الى اخيه اعلم ان هذا سان المتخلص من تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه لم يقوم به صفات يعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجح احدهما على راجح الى الذات والبناء بوصف في الذات على مصادره الوجه المول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لان الذات اسبق وجودا زمانا ورتبة وكان الحال قائمه بالذات تالعه فلو اعتبرنا الحال على مخالفه الاول كان البتة مبطلا للاصل وهذا يجوز ويان هذا فيما قال اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بان احدث في المصنوع صنعة متقدمة وهي ما يزداد قيمه الغيب به كما لو عصب طعاما بطبخه او شاة فذبحها وشوينا انه سقط حق المالك عن الغيب الى القيمة لانه سقط اصلا لان الوصف الحادث في المصنوع يصنع الغاصب مستقوما وهو حق وانما لم يتقدم حقا للمصنوع منه ولا يمكن التمسك بهما ولا سبيل الى اثبات الشريعة لاحلاف الملكس حنسا فلا بد من ملك احدهما بالآخر القيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبنائها على الوجه الذي حدثت من غير تصرف وهو المراد بقوله لان المسم وتبدل المسم دليل تبدل المسم وذلك لان بالطبخ والشيء تصير العين من وجه دون وجه فانه ما كان من وجه لتبدل معنى فلانه كان صالحا لوجه من الغذاء والآن لم يصلح له لما آل اليه ثبت لغير العين هائلة من وجه والهاكيتة من ذلك الوجه بضاف الى صنعة الغاصب لانه يعقل فصار صامنا بدلها فصار الحادث عمل الغاصب فاما لكل وجه وحق المصنوع منه قائم من وجه ماله من وجه فترجنا الصنعة باعتبارها في الوجه وراجحه لكونها موجودة من كل وجه كذا في شرح النجوم وقال السامع صاحب المصداق ان الصنعة فاعلم المصنوع لانها لا تقوم بمعناها لكونها عرضا والا وصف اتباعا والجواب انما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احوال الرجحان بحسب الحال مولى والترجيح بغلبة الاشياء الى اخيه اعلم ان وجوه الترجيح

الرابع الترجيح بالعدم

نحو

الترجيح

الترجيح بغلبة الاشياء

الفاسدة اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراد كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشياء وهو ان يكون للفرع واحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخرى الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وموصفهم عند عاتق اصحاب التثنية في ذكر صاحب القواطع في ادب القاضي وهذا لان القياس لم يجعل جهة الا لا فاداء علة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشياء كما يراها عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشياء اوصاف محض لا علة وكثرة العلة لا توجب ترجحا لكثرة الايات والاختلاف ولا فرق بين اوصاف مستبط من اصول او اصول فلو كانت من اصول شتى لم يوجب ترجحا كذا كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوة وثباته على الحكم فاما من فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على وجه يصلح للجمع بين الاصل والفرع كان من قبيل الترجيح بكثير الادلة مما له قولهم ان الفرع شبه الولد والولد من وجه وهو المحرمية وشبه ابن العم بوجوه كجوار وضع الركوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل جملته كل واحد منهما لصاحبه ومول السيادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وموقبل الولد والى قال شبه بان العم اولى فلا يعقب كما بان العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قاسما والترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثله ترجيح اصحاب التثنية في التعليل بوصف الطعم في الاشياء اربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم بم العليل وهو الجفنة مثلا والكثير وهو المكيل والعليل بالكيل والجنس لا مساو له الكثير وكان العليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخاص يقتضي على العام فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان العدى غير مقصود من التعليل عندنا حيث حوز التعليل بعللة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعلى الى يرى ان كثيرا من اصحاب السامع لم يرجحوا المتعدد على القاصر وقالوا ما سواهم صاحب القواطع والغزالي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المصلحة بعمومها على القاصرة ولم يترجح والدواعي من الترجيمات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب التثنية في وصف الطعم في باب الروا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندنا لم قالوا في علمه ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابتعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم بوقتها في اتيان الحكم على شئ واخر مكانة اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبهها بالاصل والصحيح انها سواء لان ثبوت الحكم بالعللة فرع لثبوت بالنقص والنقص الموجب لا يترجح على المطول في البنان وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقله والكثير واعلم ان المصولين ذكرنا وجوب ما كثر في التراجيح الفاسدة كحشد كل لضبط الى ان النسخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربع لانها هي المبنية على المعاني الثمانية المتداولة بين اصل العلة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيها واقصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربع لانها هي المتداولة بين اصل النظر وقد حصل الوقوف ببيان فساد ما على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقتل الفايده في الاشغال مما صيغها مولى واذا ثبت دفع العطل لما ذكرنا اي بما ذكرنا وجوه الدفع الى سؤال على اربعة احدها الى سؤال الى علم اخرى لاسات الاولى والثاني الى سؤال عن حكم الى حكم اخر بالعلم لا اولى والثالث الى سؤال الى حكم اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الى سؤال

الثاني

الثالث

الرابع

في وجه الانتقال من الترجيح

قوله كالتقصص القصص مستعمل على الحقن لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بلا خلاف والدليل على رتبة حق الله
انه يستقطب بالشبهات كالحدوث للحالصة وانه يوجب جزاء الفعل حتى تقتل الحاجة بالواحد واخرية بالفعال
لقد تم ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المائلة وفيه معنى المقابلة بالحمل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد
فيه راجح والله اعلم قوله هو ولكن في القصص حيوة ولهذا استوفى الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاحتياض والنفقة
عنه بالاجماع قوله ومضى انواع اى العبادات بله انواع اصول ولولحق وزوايد اى كل واحد من اركان دينه
انواع اصول ولواحق وزوايد اى ايمان فالصدق اصل محكم لا يحتمل السقوط بغيره ولا يمتنع مع التبدل
بحال والافراد باللسان وكفى في ايمان الحق بالصدق وسوء الاصل دليل الصدق لان اللسان معتبر عما في
الضمير فاقرب الى الصدق من كتمان ما في القلب من ايمان في احكام الدنيا بناء على وجود احد الزكيتين وان كان قام
الصدق على راسه امانة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعول ولا يعلى والزوايد في الايمان تكرار السهادة طه
بعد اخرى كرا قبل الاصل فوجه ايمان الصلوة والهدم لم يخل عنها شرعه ومضى عملا الدين كما جاء في الحديث الصلوة
عملا الدين ومضى شتم على الحد من نظائر البدن كالقيام والكسوة والسجود وباطنه كالنية والحضور وهذا شرعت
شكر النعمة البدن ولكنها لما صارت فريضة بواسطه الكعبة التي عظمها الله وكانت دون ايمان الذي صار قربة بلا
واسطه فكذلك صارت فريضة ايمان ثم الرق التي تعلققت بأحد منى النعمة وهو المال فالنعمه الدنيا ويمضون بان
نعمه البدن ونعمه المال ومضى دون الصلوة في الرتبة لان نعمه البدن اصل ونعمه المال فرع فالمال وفاته التفتق ولان
الصلوة صارت قربة بواسطه القبلة التي هي حلالا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى يسقط التوجه اليها عند
خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة والركوع صار قربة بواسطه الفقر الذي له ضرر يستحق في الضرر
الله وعند البعض هو استحقاق الركعة حقيقة فكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى وكانت الخلق
في الاولى ارفع منه في الثانية فكان معنى العبادات في الاولى اكل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال تعالى وما امرنا الا
لنعبد الله مخلصين من الصوم بعد ما لانه شرع رباضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطه النفس ومضى
دونه الواسطتين الاولى في المنزل وبني تسمي العبر ليلها الى الشهوات وموصفة في قهرها ولا قهر في صفة الفقر
وكانت اقوى في كونها واسطه ولهذا صار احسن الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان الجهاد قهر عدو
الله وعدو الظاهر واليه الاشارة في قوله علم اعدى عدوك بمسك التي من جنبيك وقوله علم افضل الجهاد ان تجاهد
نفسك ومواك ثم بعد الحج الذي هو زياره البيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنة
مخصوصة وسو عبادة بجملة من اهل وطان والظلمان فكان دون الصوم كانه وسيله الله فانه لما سجد الى اوطان
وجان الى ملوك الاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقهر على قهرها بالصوم وكان الحج
مؤله الوسيله الى الصوم من هذا الوجه فكان دون الصوم وبعده الجهاد لانه فريضة الكفاية وما تقدم
فريضة الاعمال واما الزوايد فما سواها من افعال العبادات وسننها وآدابها لانها ليست بواجبة
بل شرعت كملا للفرق زادة عليها فلم تكن مخصوصة فقلت وعقوبات كماله اى محضه لا شوبها
مغفر اخر كالحديث مثل هذا الزنا وهذا السرقة وهذا الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول
وانما كانت كماله لانها وحيث كانت كماله لا شوبها معنى الا باحة فكان الجزاء المرتبة عليها عقوبة
كامله قوله وعقوبات فاصرة كحرمان الميراث بالقتل وسبها اجرة فراقين الكا من والى القاصر والجار

راج
العقوبات

اذا اكره الكافر
على ايمان
ايان في احكام
الدنيا

وعقوبات كماله

فانما هو الذي لا يملك ان يملكه ولا يملكه الا الله تعالى

فان على العقوبة كقوله تم جزاء بما كسبوا وعلى المثوبة كما في قوله تم جزاء بما كانوا يعملون فليصور
العقوبة بسببها احزم اذ اطلق اسم العقوبة تقع على الكمال منها ومعنى القصور فيه انه عقوبة حاله لا
بصل سببه اتم بطاير بدنه كالحال والحدود وكذا لا يلحقه بعضا في حاله بل منع ثبوت ملكه في تركه المعقول وكان
عقوبة قاصر الاثرى انه شتم القتل الخطا ولو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كمالا في العقوبة
لما لم يمتد الحماة كالتقصص لانه لا يمتد بالحكمة احماء عقوبه كماله بجنابه قاصر وكلمه عقوبه لا يمتد
في حق الصبي عبد ما خلا في المسامحة لانه سدد على خطا والخطا في الخطا ولا خطا في حق الصبي فلما
يوصف فعله بالخطا ولا بالتقدير وشتم في حق الخطا اذا كان عادلا بالمال لا بخاطره بالخطا خارجا عن الحد
لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في الشتم بخبر ان يعلق به الجزاء القاصر كما تعلق
به اكرهتم ثم قبل المبراد بالخروج في قوله وعقوبات قاصر الواحد اذ ليس في هذا النوع للمساواة لهذا قال
سبحان الله من الله وعقوبه قاصر وكذا في بعض نسخ المنجب يجوز ان يلحق جزاء الوصية بالقتل ووجوب
الكفاية من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فكل الخطا على عقوبته ولا يخل على الواحد وان شتم
الجار في حق القاييد والسائق وحاقه البئر ووضع الحجر والشا بداد اذ حرم عن شهامة بان شهدا في حق فلان
فقد طان فلان فلان عند القضي العاصي ثم رجع عن شهادته هذا القصاص لانه جزاء على مباشر القتل
المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لعاصي الحكم على القتل والموجود من بعده السبب لا مباشر القتل
اذ المباشر ان يصل فعله بغيره وكثر منه السلف كما لو جرحه فمات وبسبب ان يصل اثر فعله بغيره
لا حقيقة فعله والسلف يحصل باثر فعله قوله وحقوق دايرة اى دايرة بين العبادات والعقوبة
ومضى الكفارات معها في العبادات في الاداء لا في الوجود كما هو محض العبادات وهو الصوم والتهجد والاطعام
وبحسب طريق العقوبة ويؤمر عليه بغيره من عمرات يستوفى منه كرمها كالعقوبات والشرع لم يقف
الى المكلف اذ امة من العقوبات على من لم يرضى فوضعه الى الائمة ويستوفى طريق الجبر وكان في اذانها معنى
العبادة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا احرم والعقوبة من التي يحرمها للفعل المحظور الذي هو
العباد وتلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ووجه العبادات فيها غالبه عند كمالها تحت
اجاب الا عذار مثل الخاطي والنايب والمكر ولو كانت حمة العقوبة فيها غالبه لا تمنع وجوبها بسبب العذر
اذ العذر لا يسحق العقوبة وكذا لو كانت مسامحة فان حمة العبادات لم تمنع الوجوب على عذر في حمة
العقوبة بمنع والاصل عدم الوجوب فلا شتم بالسك ما خلا كفارة الفطر فان حمة العقوبة فيها غالبه دليل
انها لا يجب على الخاطي والنايب وسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الا باحة كالحديث فان حراما على
ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد بينت خلافا لا يجب الكفاية الا بالاجماع عرفنا انها لم تحم
بالعقوبات المحضة وان كانت بها حمة العبادات من حيث انها يؤمر بها بموجبه عبادات كالصوم والاعمال
ولا تعاقب لو كانت حمة العقوبة غالبه بمعنى ان يسقط بالشبهة كما لو اقر بجرم ما لم يقر بجرم او بطعام مملوكه
لان ملك المكاتب بيع الجارية وملك الطعام بيع المملوك فان لم يثبت الا باحة في هذه الحالة شتم شبهة الا باحة
فموجب السقوط كما لو زنت بجارية التي هي اخته من الرضا حمة سقط الحد لان الوطى وان كان حراما فقيام
الملك الذي هو بيع بورت شبهة الا باحة لا يمتد ما ذكره سديد لان المعبر عن السببه التي
بورت حمة ابا حمة فيما هو محل الحماة وملك الطعام والكساح لا يورث ابا حمة الا فطرا في رمضان بوجه
كمن قتل غيب بسيف مملوكه لا يورث حمة المملوك كما لو حقت لا يصور ذلك شبهة بخلاف طي الجارية

راج

فانما هو الذي لا يملك ان يملكه ولا يملكه الا الله تعالى

Handwritten Arabic script, likely a continuation of the text from the previous page, written in a cursive style.

موطنه وعبادته فيها معنى المونة المونة الثقل فتكونت القوم اما انهم اذا احتملت موتهم اى قتلهم لما
 في الصالحات صديق العطر مشتمل على معنى العبادات والمونة لان سمعته في الشرح صدق وكونه طهر للصالحات واعتبار
 شتمه العباد فمن حيث علمه كما في الزكوة واعتبار النية في ادائه وعدم شتمه اداها من غير المال حتى لو ادنى
 المكاتب صدقة العطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وانفق وجوبه الى الوفاة وجوب صدقة الى صارف الصدقات
 يدل على كونها عبادة وجوبها على الانسان بسبب راس الغر وكون الراس فيها سببا يدل على ان فيها معنى
 المونة كالمعقبة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عنى توفون ولكن لما لم يكن عبادة خالصة
 لم يشترط لها كمال البلية كما شرط لساير العبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون الغيبين
 ما لا يبالى به عند الله والى يوسف كيفية ذوى الارحام وعند محمد وزرارة كيف علمها في ما لا يبالى به معنى العبادات
 فيها راجح فلما تجت علمها لسقوط الخطاب عنها وهو القياس واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا
 فيها معنى العبادات والمونة فبا اعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقير كالزكوة وبا اعتبار معنى المونة صح
 المحارب عليها كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة اليه اشيرة الى سرار وكلام محمد وزرارة في قوله
 وجوبها فيها معنى العبادات كالعشر شمس العشر الى رضى الفاتمية بحقيقته الخارج فبا اعتبار سلبه بالمرضى العبادات
 هو مونة على ما ينبغي وباعتبار سلبه بالنساء وبما الخارج كسلب الزكوة او ما اعتبار ان مصرفه الفقراء
 كالزكوة بحقيقته معنى العبادات واخذ شبهها بالزكوة الى ان المرض هو الجمل والنماء وصف تابع وكذا الجمل
 شرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادات تبعا ولهذا لا يقدح على الكافر انه ليس من العبادات
 العبادات وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد لانه لما ترقى دين المونة والعبادة لم يجب عليه في الجمل انما اشتمل
 على مقتضى الشكر وعندنا حنيفة لا يجوز بقاؤه عليه لانه لا يكون القاء معنى العبادات اذ معنى العبادات
 في صرفه الى صارف الزكوة والكافر ليس زاهدا وعندنا يوسف لو ملك ذمرا رضاء عشرية تجب تصدقه لانها
 كان ما خففه من العلم بحقيقته اذا وجب اخذ من الكافر كصدقات بني تغلب وما يميز به الذم على
 العاشر قوله ومونة فيها معنى العقوبة كالحراج الخراج مونة كالعشر لان الله ثم حكم ببقاء العالم
 الى الدين الموعود وسبب نزايه الى رضى ان القوت يخرج منها فوجد العشر والخراج عان لها كما وجب على
 المالك مونة عبيدهم ودوابهم وعان الى رضى جماعة المسلمين لانهم يذون عذر الاسلام وضوئها
 عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يكونوا من اقامة النضر والعشر المحتاجين كفاية لهم لانهم
 هم الذابون معنى عزمهم الاسلام كما قال عليهم يوم يبداكم يصفون بضعفائكم فكان الصرف لهم صفا
 الى الارض وانما قال عليها معنى هذا معنى المونة فيها ثم في الخراج معنى العقوبة امانه للكافرين لانه سلب
 الارض بصفة الممن من الزراعة فالزراعة والاستغفار بها عان الدنيا واعراض عن الحكايات وبسبب
 ذلك الشراعه ولهذا قال علم حسن راي انه الزراعة في دار قوم ما دخل سدا دارهم الى ذلك وقال علم
 ذاتبايعت بالعين واتبعتم اذنا بالقرذ للتم وظهر عليكم عدوكم فكان الخراج باعتبارها وتعلقها بالارض
 فنه باعتبار الاستغفار بالزراعة عقوبة الى ان الارض اصل والممن الزراعة وصف وكان معنى المونة
 فيه اصلا ولهذا شاع مونة فيها معنى العقوبة ولا يشترط على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه
 عليه لانه لما ترقى دين العبادات لم يكن احب اليه على المسلم ابتداء بسبب معنى المونة لمعارضه
 معنى العقوبة ولا سقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشكر لان الاسلام لا ينافي العقوبة

فَعُولَةٌ
يَعَارُ مَا مَنَسَتْ أَيُّهَا
كَافَا الْعُلَى مَسْلُومِ
مَا عَمِلَتْ بَدَلُكَ وَمَوْجَانِ
أَيُّهَا وَالنَّشْدُ
أَزَامَا عَلَى الْأَمْرِ أَوْ تَرْتِيلُ
وَلَا أَرَى مَا لَسْتُ كَمَا تَجِدُ
كَفَرًا وَوَعْدًا تَوَلَّى عَلَيْهِ
وَلَيْسَ كَيْفَ عَمِلَ لَعَلَّ الْفَضْلَ
وَمَا تَسْتَفْهِمُ فَلَا تَعْنِي
أَيُّهَا عِلْمُ

الْمَكْمُولُ
تَوَدُّهُ لَا يَبْتَغِيهِ عَلَى الْكَافِرِ
أَيُّهَا فَتَمَّ عَلَى رَأْسِ الْكَافِرِ
الْمَشْفُوعُ الْبَدَلُ وَنُصْرُ
الْوُضَائِعِ لَنْ يَفْضَحَ التَّوْبَةُ
وَلَنْ تَنْتَاجِيَا غَيْرَ وَنُصْرُ
عَلَى الْكَافِرِ لَنْ تَهْلِكَ

بِقَا

وَالْعَيْنُ الْبَقْرُ الْوُشَى
وَالْعَيْنُ حَالُ الْبَقْرَةِ
لَا يَبْقَى سِوَا الْمَقَامِ
الْأَمْعَى الْبَقْرُ الْمَقَامِ
وَلَمْ يَبْقَعْ أَدَا الْبَقْرَةِ
السَّيِّدُ لَا يَفْضَحُ الْوُشَى

بيان وعليها الكوكب
حاشي الكوكب

والمدن اسم لما هو عليه
من النصب والخصه
انما يعنون انما
منه عزه المكان
اسمه اضر حتى
فلا اضر حتى
تد اضر

...

Handwritten text on the right margin, partially cut off:

...
...
...
...

الحفظ

خلقناهم من طين
فصلناهم من طين
فصلناهم من طين

طريقه و هو فاسد بصيرة

الشيخ بن عيسى

في الميراث و غيره

بسم الله الرحمن الرحيم

وغيرها اسما للاب
وقد

ارطالک من مضافا الیه

المعظم من العبد المذنب
الملك المخلص

قوله والكنانة بها حار
يام العنقضي وصبر على
الكفر لئلا العنقضي خال يولها
وذكر القيمة بعد هذا

الحديث اليه وحكما لثبوتة عند لا معنى لما ذكرنا قولنا وليس من صفته الحقيقة الى آخره لا خلاف في ان العلة كانت او شرعية مقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة ان العلم العقلي يقارن معلولها زمانا لحركة الاصبع مع حركة الحائض وكما لا استطاعة يقارن الفعل والالزام بقاء الاعراض او وجود العلم المعلوم للاعلة وكلامنا في سد ولكن الخلاف في جواز تقدم العلم الحقيقة الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية واليه اشار الشيخ بقوله بل الواجب اقترانها معا الى آخره وقال بعض مسانعيه مثل ابي بكر محمد بن العنصل وغيره كوز تراخي الحكم عن العلم الشرعية وجه قول البعض ان العلم ما لم يوجد تمامها لا يصفو ان كفى موجبه حكمها لان العدم لا يؤثر في ذلك وان كان كذلك منت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف استطاعة لانها عرض لا سفي زمان فلزم القول لمقارنتها الفعل للما يلزم المعلوم بلا علة او خلوة العلة عن المعلوم بلا علة فاما العلة الشرعية لموصوفه بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان اخرى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد ازمته ولولم يكن له بقاء لما تصور فسخها بعد مده ووجه القول بخياره قد ثبت بالدليل مقارنة العلم العقلي معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنه للفعل فوجب لسكون اجماله السعة كذلك ايضا لان الاصل انما في الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض حتمية كانت كما استطاعة في عدم قبول التفاوض فالتوا انما موصوفه بالبقاء عبر مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حتمية فلو بقي لمع حكمها لمحاذاة الناس ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم سفي بلا سبب وهو لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فسطل الحكم لا على العقد وان سلمنا انها موصوفه بالبقاء كما هو مذهب البعض وذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمعقد حتى يمكن فسخه فلم يشب البقاء فيها واما موضع الضرورة كصودر السلام في اصوله قولنا وقد دام السبب الداعي الى اخرج قد قام السبب الداعي مقام المدعى والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة او العجز عن الوقوف على حتمية العلم اما الاول فنزل السفر

والمرض اقيم مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحد والمس غشوة والسكاج مقام الوطى في حق حرمه
واما الباء فحل الجبر عن المحبة اقم مقام المحبة في قوله لا مراة ان كنت تجنبي فانت طالق وسلا الطهر الحالى
عن الجناح اقم مقام الحاجة في ااحة الطلاق ومنه حدوث الملك اقم مقام شغل الرحم في وجور الاستبراء
ففي هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلم ودفع الحجج اى الرصق والمشقة
اولا حسا ط كى الدواعى فان الزنا حرام صونا للعرش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع اقم
الدواعى من المس والقيلة والنظر مقامه كذا يقع فيه وكذلك في الطاهر بحرم الدواعى كذا يقع في الجناح وكذا
في العبادات فانه الجناح في جالتي الاعكاف والاحرام حرام اقم احذ الدواعى حكمه للاحتياط وميله العبد
مديقام السبع مقام غنى الاحتياط كالصلوة بالجماعة اقم مقام الاسلام فوجب الحكم بالاسلام وان لم يعرف
تصدق واققرار وكما يسعى الى الجمعة اقم مقام الجمعة في نقض الطهر للاحتياط ومذاكله في قول الشيخ اما لدفع
او العجز او للاحتياط او لدفع الحجج والفرق بين الضرورة ودفع الحجج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحجج يمكن مع نوع مسقة والفرق بين السبب والدليل ان السبب موثر في حصول المسبب الى العجز
ومقتضى اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون هذه الصفة كما في الجبر عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا
الى حصصه المحبة اما السفر والمرض مفضيان الى المشقة قوله والسالك الشرط اى القسم السالك اقسام
القسم الباطن الشرط ويبنى اللغة العلامة الدائمة وهذه الشروط الملصوك ومنه اشراط الساعة اى علامات لان حقيقة المحبة لا يوقف
اللائمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي الشرح موما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى التبعوا اى يتوقف علمه بآية فخره غير ما

[illegible]

وحياتنا لا نأمنه
وحياتنا لا نأمنه

الشرط هو الذي لا يخلو من الشرط
 والشرط هو الذي لا يخلو من الشرط
 والشرط هو الذي لا يخلو من الشرط

عليه وجود الشيء، ويوجد عنده ولا يشك به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول
 الشرط المحض كدخول الدار قول الرجل انت طالبي ان دخلت الدار فانه ينتج بالعلوق به وجود العلة اي
 وجود العلة على وجود الشرط كما بينا وجود الشرط من الصفه التي قلنا يوجد في كل معلق كحرف جوف الشرط كاذ
 واذا وصي وكوسا م الشرط كما يوجد داخل فاما ما هو قابل للعلوق كالطلاق ونحوه فذلك داخل في العبادات والمعاملات
 فان وجود العبادات متعلق بأسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى لا يترتب العلم في دار الحرب لم يلزمه
 ان شرط العلم في العبادات قبل العلم فصار تاسيها بالعلل بمنزلة المعلوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات
 تقدم لعدم شروطها من النية والطهارة والصلوة والائمان شرط مو في حكم العلة كشق الزرق وحفر البئر وذلك
 ان كل شرط لم يعارضه عليه صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ونضاف الحكم اليه ومتى عارضه عليه لم يصلح
 ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلاف وهذا لان الشرط لما يعلق به الوجه دون التبع
 العلة والعلل وان كانت اصولا في اثبات الحكم لكنها لم تكن عللا بذاتها بل هي امارات في الحقيقة فصح ان
 تعلقها بالشروط انها علامات ايضا بخلاف العلة العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان يعلقها بالشروط واعتبار
 العلة عند صلاحها لا يضاف الحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلاف الشرط اصل كقولنا جازي
 ان شق زق المعبر حتى سال ما فيه من الشق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه
 امر طبيعي لم يمد في فيه والشق شرط للسيلان هذه الزق كان ما يغا منه فبالشق ازال المانع فضاف الضمان اليه
 صالحه للاضافة اذ يتوقف في حق العبر وكذا حفر بئر في الطريق حتى وقف فيه شيء ومالك يضمن الحاضر
 لا يضمن الحاضر اذ هو غير موصوف بالعدوى والشق موصوف به فلعلم لخلافه الشرط عند عدم صلاحه العلة والسبب
 لاضافة الحكم والالتزام لشرطه حكم السبب اي شرط يفترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل
 غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه بل هو مقتضى الغير حتى لو ابق فانه لا يفتقر الى فعله العبد لما كان بالافاق
 اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنون فالحال ضامر كذا في فتح باب القفص عنده وذلك لان حجة شرط فانه
 ازاله المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعله الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح
 لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافته الى الشرط واحترزنا بقولنا فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المانع
 وبانه غير منسوب الى الشرط عما كان فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطير ان
 وان كان عن اختياره الا انه منسوب الى القمع عنده كسائر الدابة منسوب الى السائق ويقولنا سابق عليه ععلق
 الطلاق بدخول الدار مضافا فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة العلة
 لذلك كان شرط محضا خالفا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الباقي فلهذا الوجه نزل منزله
 السبب لان السبب تقدم والشرط المحض يتأخر ولا يقال الشرط تقدم على صورة العلة كالاشارة
 في الكاح فانه مقدم على العلة وهو الميجاب والقبول صور ومعنى لا نقول نحن لانكر تقدم الشرط
 على صورة العلة ولكن نقول اذا تقدم لم يمتنع شرط بل كان شرطا مساويا بالسبب بحيث ان يقدم وجوده
 لا يمتنع معنى المفضا الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان كان شابه السبب
 لكنه شابه السبب للحاصل الى السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كان العلة
 مضافا وحادثه به كقوله الدابة وسوقها ومنها ما هو العلة وهو الباقي غير ذلك بالشرط بل هو حادث

الثالث

لا يخلو من الشرط
 لا يخلو من الشرط
 لا يخلو من الشرط

باختيار صحيح فانقطع به نيته عن الشرط مكل وجه فكانه التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا
 يلزم عليه ما اذا امر عند الغير بالابق فابق حيث يضر الامر وان اعترض فعل بخار على الامر لان الامر بالابق
 استعمال له فاذا اتصل به الاباق بصير غاصبا بالاستعمال كما اذا استعمله فخدم وعلى هذا قال ابو حنيفة رضي الله
 عنه وان يوسف فممن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فنذرت الدابة في نور ذلك لا يفسد الفاعل شيئا
 لان هذا شرط جري مجرى السبب وقد اعترض من عليه فعل بخار غير منسوب اليه فلم يضر التلف مضافا اليه وعند
 محمد والسامعي في الفاعل اذ اطار او نذرت على الفور ان الدابة او الطير لا يصير عن الخروج والطيران علة والعادة
 اذا نالت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل علة كان الخروج على العلة نموله
 سيلان الدابة عند شق الزرق فكون الفج سبب ضامن كالشق ولم يطل للمضافة اليه باختيار الطير او
 الدابة لانه اختيارا فسد كما اذا صاح بالدابة فذمبت صار صامنا وان ذمبت مختاره لانه اختيار
 فاسد قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسألة ما ذكرناه قياسا وما ذكره الحنفية من ان يستحسن مقدس العادة
 وان كانت عن اختيارها لطبيعة صيانة الاموال الناس واسد اختصار ما لا عقل له حكما فانه لا خيار
 لاحكم له والاربع شرط اسما لاحكامها كقول السرخسي في حكم تعلق به كقوله ان دخلت من الدار ومن الدار
 فانت طالق والدخول الدار والشرط اسما اي صور من حيث انه يقتصر الحكم في الجملة لاحكامه لان حكم الشرط
 ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرها ولهذا الواجب ان دخلت احدى الدارين ثم لم يكن بها فدخلت
 الاخرى تطلق عندنا خلافا لغيره لان الملك انما بشرط عند وجود الشرط لصحة المرأة لا لصحة الشرط
 ولهذا الودح لها في غير الملك انخلت اليمن ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جازا فاعتقر الى الملك بشرط
 الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الباقى ولم يجر شرطه لبقاء اليمن ان يحملها الذمة فتبقى مقايها
 والحاصل ان الملك شرط صحة الاحباب او صحة اليقار وحال الشرط الاول خال له عنها فلو شرط الملك
 بشرط سعادتها او لصحة عين الشرط وذلك باطل فاذا وجد الملك حال الاحباب وحاله الوقوع تقع الجراء
 ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زهد ان حظ الشرط من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا
 في وجود الجراء وفي احدهما بشرط الملك وكذلك في الاخر وجوابه ما دللنا ان شرطي الملك كذا والخاص
 شرط وهو كالعامة كما لا حصان في باب الزنا وكذا ما في العلامة ان ما دللنا ان شرطي الملك كذا والخاص
 بصفته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صفة الشرط قد يترتب عن معنى الشرط وسموه ذلك شرط غليظ على
 معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يمتنع في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد شمل الحكم بدونه بعض الاحوال كما في قوله
 انما كان يومهم ان علمت قيمتهم جيرا فانه مذكور على سبيل التعليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما
 يكاتب العبد اذا اراد في خيرا لانه شرط حصصي دليل جواز كتابه العبد الذي لا يعلم فيه خيرا جامع الفقهاء
 فرد الشئ بقوله وانما يعرف الشرط بصفته اي لا يمكن صفة الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله
 لان العولبة تؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك واما قوله فكان يومهم فالمراد بالامر الذنب لم
 الاحباب دليل النسيان وهو قوله واتوهم من الله الذي اتاكم فانه للذنب كذا في الاحباب والكتاب اما الصبر
 منه وبما اعلم فيه خيرا والذنب متعلق بهذا الشرط وسوقه عليه لانه خرج عن وقافي العادة قوله
 ودلالة اي دالة الشرط لا يمكن عن معنى الشرط كالصفة وذلك من قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق فانه
 بمعنى الشرط دالة لوقوع الوصفة الثالثة لان التزوج دخل على امرأة غير خفية فكانت نكرا والوصف
 في النكحة يعتبر لتعريفها به فيصير دالة على الشرط وصار كانه قال لن تزوجت امرأة في طالق لان الشرط ما يكون

الرابع

الخامس

لا يخلو من الشرط
 لا يخلو من الشرط
 لا يخلو من الشرط

والامر بالابق
 الامر بالابق
 الامر بالابق

ملفوظا على خطر الوجوب وسوق نزول الجراء عليه وقد وجد هذا المعنى في قوله ولو وقع وصف التزوج
في المهر في المعنى بان قال من المراه التي تزوجها طالق لا يصلح الوصف دلاله على الشرط لان الوصف في المعنى لغو
في معنى قوله من المراه طالق فلفظ في الحقيقه ثم اشار الشيخ بقوله ومن الشرط جمع الوجوه في معنى لو
انه يصرح الشرط بعلق الحكم في المعين وغير المعين بل قوله ان تزوجت امراه او ان تزوجت هذه المراه هي
كذا بعلق الطلاق بالشرط في الوجوه جمعاً بخلاف دلاله الشرط لما ذكرنا قوله والرابع العلامة في
الرابع من القسم الثاني من التقسيم المذكورة اول الفصل العلامة وهي لغة الامان كما للمناهج للمسيح وفي السبعه
ما ذكر في المتن تكون العلامة تامه ودليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالكليات في الصلوة فانها
اعلام على الافعال من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة شرطا بطريق المجاز كما لاحصان في باب الزنا قيل احصان
الزنا عبارة عن احتياج سبعة اشياء العقل والبلوغ والحريه والكباح الصحيح والادخله ولو كان واحد
من الزوجين مثل الاخره صفة الاحصان والاسلام قال تسمى اليمين شرط الاحصان على الخصوص بيان
الاسلام والادخله بالكباح الصحيح فاما العقل والبلوغ فهما شرطا له عليه للعقوبة لشرط الاحصان على
الخصوص والحريه شرط تكيل العقوبة واما قلنا ان الاحصان علامه وليس شرط لان الزنا اذا تحقق لا يمتنع
اعتقاده على الزوجين على احصان كذا بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لاشت بوجهها ارجح ومعلوم
انه ليس بعله ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق منفي اليه ففرقنا ان الزوج غير مضاف اليه وحواله به ولا وجوده
عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا يصور الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معروفا ان الزنا
حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامه لشرط ما هو طريقه العاصي الى زنا واخبرنا بعض المتأخرين
وتابعهم المصنف فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من افهمها فقد سمو الاحصان شرطا
لوجوب الرجيم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان هذه المثابه وكونه سابقا على الزنا
غير متاخر عنه لا محل شرطته كالطهارة وسير العورة والنية فانها سابقه على الصلوة كمثل لا يتصور
تاخرها عنها مع انها شروط حتمية بخلاف وقوله لم يتعلق به وجوده غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجيم بل يوجب
كالسرقه لا يوجب النصف بدون النصاب وهو شرط بلا شبهه فكذا الاحصان وقوله ان الشرط لا بد ان
يكون متاخر عن صورة العلم غير مسلم لان الشرط قد يسبق كالميثاق وقد يتاخر كما في العلقات وقوله
حتى لا يضمن شهاده الاحصان يتجه كون الاحصان علامه وليس شرط حقيقي بل هو شرط مجاز اذ ارجح
سهرود الاحصان بعد الرجيم مع شهاده الزنا ورجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان
علامه والعلامه غير صالحة لعللها ذكرنا ان لا يتعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها
بوجه بخلاف ما اذا احتج شهاده الشرط والعلم ثم رجع شهاده الشرط وحدهم فانه يضمنون عند بعض المتأخرين
لان الشرط صالح لعللها عند تعدد اضافة الحكم اليها لعلق الوجوده وعند سهرود الاحصان
اذا رجعوا وحدهم صموا دية المرجوم والحوار ما قلنا ان الاحصان علامه فلا يصلح لعللها
وان سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهاده الشرط لا يضمنون
وهذا لا يوجب عند صلاح العلم للاضافة مضاف اليهم فان رجعوا وجب ضمان عليهم وان ثبتوا بقطع الحكم
وهذا لا يوجب سهرادهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهاده الشرط وحدهم في سهرود الشرط واليمين لانه
لا يرويه عنه عن السلف فيه واختيار دعاه المحققين مثل شمس الامه وصدر الاسلام والبرغوثي
وعنهم انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط هو الاحصان يستحيل اضافة الحكم اليه لان الجزع عقوبة

القسم الثاني
الرابع العلامة

الاحصان

في بيان اهلية

والاحصان خصال حمده واستحسان اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا وكل وجه
فصل في بيان اهلية العلم والاعمال في الشرع وما يتعلق بها شرعا في بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير اهل العلم ثم لا يعقل له لا اهل العلم له ثم شرع في بيان العقل فقال العقل معتبر لاثبات اهلية
ثم العقل من اعز النعم اذ به يتنازل الانسان عن العوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدارين ولهذا قال عليه السلام
ما خلق الله من خلق الاكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية العقل نفسه بحال بدون اعانه الله تعالى لانه عاجز بنفسه
وانه خلق شفا وتاوه من صغر سنه يخرج بعقله ما يعجز الكبر عنه وقد تسمى في اصنام السنه فلا يعيد ثم
اختلف اهل القبلة في العقل انهم من العقل الموحية لم لا قلنا ان التعقير لا يوجب العقل اصلا بمعنى لا يدخل
له في معرفه حسن الاشياء وقبحها بدون العلم ولا اثر له في ايجاب شيء وحكمه بحال بل الموجب هو العلم وسوقنا العلم
الشامخي حتى اطلوا ايمان الصبي لعدم وروده الشرع به وعدم اعتبار عقله كايان صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم
يلغوا الدعوى اذ اطلوا صموا لم يحل كبرهم عنوا حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان في ملهم
حراما قبل الدعوة لان عقلم عن الايمان بعد اذ راكم مدة السام لا يكون عنوا فكان ملهم ملهم فاما قبل
الحرب بعد الدعوة فلا يجب ضمانا مسلولا ذلك قوله ثم وما كنا نعذب من حتى نبعث رسولا في العذاب قبل البعث ولما
اتقنى العذاب عنهم استغنى حكم الكفر وقولوا على الفطرة ونولد لهما يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل
حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثته الرسل تامة في حقهم ولان الله تعالى جعل البهائم غائبا في النفوس شاغلا للعقول
لعاجل المنازع فيخرج الانسان على علمه اصله في فكر عقله عن اشياء البهائم ونعم الفطرة بلا شرع حرجا اكثر من
العاقل سبب نقصان العقل لادراك ما يدركه الباطن ثم ذلك العذر من خيل العبد اسقط عن الصبي وجوب
الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانه الوحي كان اولى وقال
المعتزلة العقل علمه موجه لما استحسنته بحكمة لما استجبته على القطع فوق العقل لشرعته لان العقل الشرعي
امارات ليست بموجبه بذواتها بخلاف العقل العقلية فلم يثبتوا دليل الشرع ما لا يدركه العقل وانكروا ثبوت
رؤية الله تعالى في الاخرى بالنصوص الدالة قائلين بان رؤيه ملاجه له ولا كيف مما يستحيل العقل والكرام

ان يكون القبايح من الكفر والمباح داخل تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان ارادته ما يقتضيه العقل فلا يكون
فلا يجوز ان يترك الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل واذا صار الى انسان يحتمل عقله للاستدلال بالاعمال والاعمال في الشرع
بالشامخي على الغائب فقد كسفت العلم الموجه في حقه فقد سوجه عليه التكليف بالان والهدى قالوا ان العلم بالاعمال والاعمال في الشرع
لا عذر لمن عمل صغيرا كان او كبيرا في الوقوع عن الطلب وترك الايمان وكان الصبي العاقل مكلفا بالان والهدى قالوا ان العلم بالاعمال والاعمال في الشرع
ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شامخي جبل فلم يعقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من بالان والهدى قالوا ان العلم بالاعمال والاعمال في الشرع
اصل النار لوجوب الايمان بحمد العقل ومسلولا في ذلك بقصه ابراهيم عليه السلام فانه قال لابه اني
اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يزل اوحى الي ولولم يكن العقل
حجة بنفسه وكانوا يعذرون لما كانوا في ضلال جبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا يعرف الا دليل عقلي
واما تحدث العالم على الحديث اذ لم يزل من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية تعرف المعجزة والبرسالة
كان به كفاية معرفة الله تعالى بطريق الوحي وكان بنفسه حجة بدون الشرع ونزوم العقل به والقول
الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغيرهم ايضا كما قالت الاشعرية فان
من الكبر معرفة الله تعالى به لا بالاثبات العقول وخبرنا فقد قصر من الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعدهن لعلية
الحوار مع انه ما يثبت في اصل الخلقة فقد غلبا العقل معتبرا لاثبات اهلية الخطاب اذ الخطاب لا ينهمر بالاعتقار

القول الصحيح

بأن العلم بالاعمال والاعمال في الشرع لا يوجب العقل اصلا بمعنى لا يدخل له في معرفه حسن الاشياء وقبحها بدون العلم ولا اثر له في ايجاب شيء وحكمه بحال بل الموجب هو العلم وسوقنا العلم
الشامخي حتى اطلوا ايمان الصبي لعدم وروده الشرع به وعدم اعتبار عقله كايان صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم يلغوا الدعوى اذ اطلوا صموا لم يحل كبرهم عنوا حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان في ملهم
حراما قبل الدعوة لان عقلم عن الايمان بعد اذ راكم مدة السام لا يكون عنوا فكان ملهم ملهم فاما قبل الحرب بعد الدعوة فلا يجب ضمانا مسلولا ذلك قوله ثم وما كنا نعذب من حتى نبعث رسولا في العذاب قبل البعث ولما اتقنى العذاب عنهم استغنى حكم الكفر وقولوا على الفطرة ونولد لهما يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثته الرسل تامة في حقهم ولان الله تعالى جعل البهائم غائبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنازع فيخرج الانسان على علمه اصله في فكر عقله عن اشياء البهائم ونعم الفطرة بلا شرع حرجا اكثر من العاقل سبب نقصان العقل لادراك ما يدركه الباطن ثم ذلك العذر من خيل العبد اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانه الوحي كان اولى وقال المعتزلة العقل علمه موجه لما استحسنته بحكمة لما استجبته على القطع فوق العقل لشرعته لان العقل الشرعي امارات ليست بموجبه بذواتها بخلاف العقل العقلية فلم يثبتوا دليل الشرع ما لا يدركه العقل وانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرى بالنصوص الدالة قائلين بان رؤيه ملاجه له ولا كيف مما يستحيل العقل والكرام ان يكون القبايح من الكفر والمباح داخل تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان ارادته ما يقتضيه العقل فلا يكون فلا يجوز ان يترك الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل واذا صار الى انسان يحتمل عقله للاستدلال بالاعمال والاعمال في الشرع بالشامخي على الغائب فقد كسفت العلم الموجه في حقه فقد سوجه عليه التكليف بالان والهدى قالوا ان العلم بالاعمال والاعمال في الشرع لا عذر لمن عمل صغيرا كان او كبيرا في الوقوع عن الطلب وترك الايمان وكان الصبي العاقل مكلفا بالان والهدى قالوا ان العلم بالاعمال والاعمال في الشرع ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شامخي جبل فلم يعقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من بالان والهدى قالوا ان العلم بالاعمال والاعمال في الشرع اصل النار لوجوب الايمان بحمد العقل ومسلولا في ذلك بقصه ابراهيم عليه السلام فانه قال لابه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يزل اوحى الي ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا يعذرون لما كانوا في ضلال جبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا يعرف الا دليل عقلي واما تحدث العالم على الحديث اذ لم يزل من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية تعرف المعجزة والبرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بطريق الوحي وكان بنفسه حجة بدون الشرع ونزوم العقل به والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغيرهم ايضا كما قالت الاشعرية فان من الكبر معرفة الله تعالى به لا بالاثبات العقول وخبرنا فقد قصر من الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعدهن لعلية الحوار مع انه ما يثبت في اصل الخلقة فقد غلبا العقل معتبرا لاثبات اهلية الخطاب اذ الخطاب لا ينهمر بالاعتقار

بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا لا يباقي الا عليه ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايان
وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنقص وبوقوله عليه السلام رفع القلم عن
الثم عن الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المرأة لم تكلف الايمان بعد ما استوصفت وبمجيء روحه لم
من ابون سبلين لم يحل مرقته ولم يبين من وجها ولو بلغت كذلك لكانت لها صارت مكلفه بالايان فعلم
ان الصبي غير مكلف بالايان اذ لو كان مكلفا به لكانت من وجها وهذا هو اختيار القاضى ان زبود كرمي القاضى
ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة ذكره المستقضى ايا يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرايع فعذر حتى يقوم عليه الحجج وروى عن
حنيفة انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفة الله تعالى وعلمه مساجنا من اجل
الاستغنى عن الشرح ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وموقول كثير من مشايخ العراق
وجملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن الثم على الحديث على الشرايع قلت وهذا القول يوافق القول المعقول من
حسب الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا ومولاه يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معقول الكتاب
كالخطاب والصحيح ما احتج القاضى ابو زيد ونحوه الاسلام ومن تابعها لانه يوافق لظاهر النص لظاهر
الرواية ولذلك قلنا الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف به بل يجب العقل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفر كان
معذورا اذ لم يضاد في حقه فيمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شامق جبل وفات مساعته فاما
اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدح الناسل عمولة
دعوة الرسل في حق من يتبين القلب من نوم الغفلة فلا عذر بعد الذي ان لا يرى صورة الا وقد عرف
له مصورا فكيف عذر بعد رتبة صور احسنه وعداد ارك مدح الناسل في الجهل بخالقه ومصورها بغيره
الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا بلغ حسنا
وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يوش في ربه رشده مع ان دفع المال معلق بآيات الرشد والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من استيفيد رشدا بالتجربة في الغالب لانها
مده يوم صبر ورته جدا فصار فرسه اصلا فقد تنامي في الاصله فلا بد من استيفيد رشدا بنسبه
حاله مقام مدح المدح مقام الرشد يجب دفع المال اليه فكذلك مدها بعد مضي مده التجربة لا بد من استيفيد
العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في ايات النظامه فاذا لم يحصل له معرفة بعد مده المدح كان
لاستيفيد في التجربة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا وليس على هذا الامهال وتقدير
زمان التجربة فيمن لم يبلغه الدعوة دليل اعتمد وحكم انه كذا وما قبله انه مقدور سلاسه ايام اعتبارا بالمرتد فانه
يجهل ثلاثة ايام ليس بقوى لان مده التجربة بحسب اختلاف الأشخاص لان العقول متفاوتة فربما عاقل
يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير ويؤوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها
في حق كل شخص على الحقيقة فيصير عنه قبل ادراكها ويعاينته بعد استيفائها من جهل العقل حجة وجبه كالمعقول
سفيه فلا دليل له يعتمد عليه ولا في الفاه من كل وجه فليس حجة دليل يعتمد عليه ايضا واما ما تمسك كل فريق
من النصوص فاقوله بعضها معارض بالبعض فلم يتم الحجج لاجل الفرقين بها لانا وبيل الفرقين الاخر اياها
بوافق مذهبهم فصار كانهما ساقطه في حق التمسك بتعارضها على ان اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب سفيه بدون الشرح ولا على انه ملغى ايضا فكانت عر محل النزاع بمحل قول
والا عليه نوعان الى اخره اذا ثبت ان العقل معتبر في اثبات الاسلام والقيم الاسلامية على نوعين

محفظ

والايمان

كالاشهر

والاهلية
نوعان

اسلمية وجوب اي نفس الوجوب اسلمية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك السمع وطلبه منه وقوله اياه
وفي الشرح عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بنا على قيام الدية اي اسلمية الوجوب
لا تثبت الا بعد وجود ذمه صالحه لان الدية هي محل الوجوب ولهذا ايضا فالوجوب اليها لا الى غيرها وهذا
اختصاص بالوجوب الى انسان دون سائر الحيوانات في قوله وان الادنى ولو لدوله ذمه صالحه دليل على
قيام الدية للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجتماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة وملك الكاح
بشر الاولي وتزوج اياه وحج عليه المهر والقر بعد الولي والمزنة عشرة ارضه وخراجها ولو انقلب الطفل
على ماله انسان فالتلفه يضر الاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يسم رايه العقبة في مصنفه ان تقدير المال
في الدية من الثمنات لا يسن له ولا حاجة اليها بل الشرح كنهه بان يطالبه بذلك القدر من المال يند الموقوف
عرفا وشرعا فقال آخره الوجوب بها ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع والدية في اللغة
العهد قال تعالى ولا دية اي عهدا والمراد بها في الشرح نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق اي وصفي
الشخص به املا لما يجب والى استيجاب بنا على العهد المانع الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق
بقوله الست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله تعالى اخبر ذرية ادم من ظهره مثل الذر واخذ عليهم
بقوله الست بربكم فاجابون بيكي بكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه واله
قبل انفصاله عن الامم جزى رقبته حسنا وحكي اما حط فلانه كيد الامم ورجلها ولهذا يقرض بالمقراض عنها
واما حكي فلانه يعنى بعقبتها ورتق بربتها ويدخل في البيع بعباها ولكنه لما كان مفردا بالحياة فقد الانفصال
وصبر ورته نفسا براسه لم يكن جزا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لا فكيف له الحق من العتق
والمرت والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى العبد له شاة لا يجب عليه التمسك بحكمه
بنفقة القارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار املا بسبب ذمته للوجوب عليه وله وكان سفي
ان يجب عليه الحقوق بجهلها كالبائع لمحقق السعيه وكما له الدية غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب
غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار لا ليعتق اليه بطلا ولم يقصود ذلك
حق الصبي لعجزه في ان يبطل الوجوب اي لا تثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه
وهو اليه بطلا كما ساعد الحكم لعدم محله كسج الحر واعتناق الهيمه ولما حاز ان يبطل الوجوب لعدم
حكمه صار مدحا القسم بنفسها بانقسام الاحكام فكل قسم يصور شرعية في حقه كوزان ثبت وشوم
وما لا فلا تم الاحكام منقسمه الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجمع فيه حقان الى اخره انقسام
المذكورة في فصل ما ثبت بالاجماع حقوق العباد من مال الله تعالى عليه كالعزم والعوض لان الصبي امر
وجوبه لوجوه سببه وحكمه وهو المال اذ المال مقصود بتادون الاداء والعرض رفع الخسران ليكون
جبرانا له او حصول البرج وقدك بالمال يكون واداء وليه كادائه في هذا المقصود وما كان صلة له
شبه المونة كنفقة الزوجات والا قارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات
فلما بها شبهة بالاعراض اذ يجب عوضا عن الاجتناب فان احصل الجبس بحج عوضه واما نفقة القارب
فمونه متعلقة باليسار وهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجته القرب لوصول كفايته اليه وذلك
بالمال يكون واداء وليه كادائه فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها بشبه بالاجزية لم يكن
الصبي من امه فلا يجب عليه ذلك كتمل الديه فانها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السبقية
والاخذ على يد الطالم ولذلك اخص به رجال العشرة الذين هم من مل هذا الحفظ دون النساء

كأنه يدركه النور

البقرة ط

لان تعرف صحة الحق واستناد حكمه الاصلى وهو سعادة الآخرة فما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الميري الرعي
لو ورت قربه او ذهب له قربه فقبله بحق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصلى المصلحة للارث
والهبة الملك بلا عوض وهو نوع محض يكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك المقصود
الارث والهبة ولهذا يحق كلامنا دون العتق ولان اذا استترك فقد يصير مستحقا للارث من قومه المسلم
ويقرر لكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم ايمان قبل البلوغ ما ذكره الجامع انه
اذا استوصف فلم يصف الا سلام بعد ما عتق لم تبين امراته ولو لم يرد الاداء لكان استناعه كقرا فقبس منه
امراته وقال **ابن ابي ابي** لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فيرث اياه الكافر ولا تبين منه امراته المشتركة
لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه نفسه كما يصح الذي لا يعقل
والجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غير حال عجز عن التصرف لنفسه فمتى كان ذكرا
لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق احكام الآخرة فنع محض فوجه القول
بصحة الحق الاعتقاد عن معرفته وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوت في احكام الدنيا
لان احكامها مصلح من الاجز فان ما اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في ذلك الحالة قبل ان يعاين المهور
صح اسلامه في احكام الآخرة ولا يصح في حق احكام الدنيا حتى لا يصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين
ومن اسلم لسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة موزع احكام الدنيا ولهذا جرى احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه ما قلنا ولا يام ايضا انه مولى عليه في الاسلام لان تغير
الولاية ان بعد الرجل على مباشرة التصرف على عرق والاب لا يملك ان يعتقد عقد الاسلام على ولده بل
يعتقد لنفسه ثم ثبت الحكم في ولده تبعا والدليل على انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب وصير
مسلم باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوت لسان بطريق الولاية لكن
ثبت حكم الاسلام مع تبعا على ان الصبي عندنا كوزان يكون مولى عليه ووليا نفسه اذا كان التصرف
نفعنا محضا كقبول الهبة فان الاب يعمل عليه ويعمل بنفسه عندنا لان الولاية سند عليه نظرا له
فلا يوجب حجرا عما هو نظره محض بل ثبتت الامران جميعا لسفح بطريق قول **ابن** وان كان
تبعا لا يحمل على اي حق الله ان كان تبعا لا يحمل على القبح محال ككفر الزانية لا يحمل على حكم ابو
حسبه ويجوز دية في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من قاربه
المسلمين لانه لما وجد منه حصة المان يوجد منه حصة الزوجة وهذا لانه لما اعتبر عليه بالله
والجمل بغير الله لا يعد عنه علما فكذا الجمل بالله والره حبل بالله ثم لا يحمل لزوج شرعية محال
قال ابو الفضل الرواسي انما حكمنا برهته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجد العبد
باحسانه يكون متصور التوكل منه ومتى قلنا لا يتصور التوكل منه لم يكن الموجه اسلاما وترك الاسلام
بعد وجوبه مع الزوجة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان المراث وقوع الفرقة فاما لزوم ضرورة الحكم
بصحة الاسلام مقتودا من نفسه الميري انما ثبت في حق بطريق التبعية للمان بان ارتدا والحقا بدار الحوت
وفما يضره مقتودا من نفسه الميري انما ثبت في حق بطريق التبعية للمان بان ارتدا والحقا بدار الحوت
محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نوع محض وهو القياس قول **ابن** وما مومن الا بدين اى ما يتردد في
حقوق الله من ان يكون حسنا ومن ان لا يكون يحتمل لفرق حسنا مشروعا في بعض الاوقات
والحالات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار

والدليل على عدم لزوم ايمان

ولو وسرنا في ذلك ما كان في المحذور ان التباين في قول الاربعة اجها الموعود وسألتنا استحسانا في ذلك

المصلحة القاصرة بلا وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداها فلا ينشأ
عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التفضل منه هذه العبادات بلا لزوم ضرر وجوز قضاها لانه قد ثبت كذلك
في الملل في حق البالغ كالصلوة المظنون والحج المظنون وهذا اذا احرم الصبي مع بلا عهده حي لو ارتكب
محظورا لم يلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لما يقتل وان صحته رده عنه لانه القتل
ليس من حكم عين الرقبة بل موزع حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا لا ثبت في حق النساء ولا في العسل
كحجرا على الردة بطريق العقوبة وما يجب حزا يمتنى على الاملية الكاملة فلا يثبت بالاملية القاصرة
ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اسائه الى دبحه ان يوجع جزا وهو اذا استرقا مع ان المسترقاق جزا وعقوبة
على الكفر لان الضرر به عند اسائه الى دبحه من باب التلبس فليس عزاء على الفعل كضرر الدوار للعلية
وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام نضر الدابة على النفار ولا تضر على العتاد والضرر المذكور في قوله
عليه السلام مروا صبيائكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرة اضررتهم لا يضرهم
لعتاد اداء الصلوة والضرر بالتأديب من نفع المنافع في حقه قوله وما كان من غير حقوق الله
ان كان نفعنا محضا اى ما هو غير حق الله ثم ان كان نفعنا خالصا يصح مباشرة منه كقبول الهبة والصدقة
وقبضها والاصطيان والاحتطاب ونحوها فلما ظهر الجبر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع
امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عا منه ضرر وسد انفع محض في حقه فلا يوقف على
احازمه ولهذا صحنا عتاة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غير امراته وعتاق عمره عند اذ كان وكلا
لانه نفع محض في حقه لانه يصير به متهربا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسرات واليه المشارة
في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اى اختبروا عقولهم ومعنهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله وفي النصار
اى ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاقل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والتفريط
لان فيها ازالة ملك غير نفع يعود لان الصبي منظمة المرحمة والمشفقة لا منظمة الاضداد والله اعلم
الراجح فلم يشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا الضرر
فان القاضي يملك تقديره على استيفائه بدون البيعة خلاف غيره وذلك لان ولاية مولاه بطريقه وليس بطريق
اثبات الولاية بما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند
عدم الضرورة والحاجة فاما عند حق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام حسن لامة قال في اصوله زعم
بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى لمراته لا يكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عند
فان الطلاق يملك بملك الكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانا الضرر في المانع هذا اذ احقق الحاجة الى صحة ايقاع
الطلاق من جهة دفع كان صحى ولما تبين فساده قول من يقول اننا لو اثبتنا ملكه الطلاق وهو ولاية المانع
في حقه كان خالسا عن حكمه غير معتبرا لانا لا نملكه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امراته وعرض عليه الاسلام فاني مرق منها وكان ذلك طلاقا في قولنا حنيفة ومحمد واذا ارتدت وصحت الفرقة بينه
فيمن امراته وكان ذلك طلاقا في قولنا ومحمد واذا وجدت امراته مجبوا فحاصته ففرق منها كان ذلك طلاقا عند
المشايخ فنعرف ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا ثبت لان الكفا بالاملية القاصرة لتوفيق
المنفعة وهذا لا يحق فيما هو ضرر محض قوله وفي الدار منها اى ما يرد بين النفع والضرر كالمبيع
والهبة والكاح ونحو ذلك يملكه باذن الولي ولا يملكه نفسه فان البيع اذا كان باحيا كان نفعنا واذا كان
خاسرا كان ضررا وهذا لانه قد صار اسلا مباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التفريقات لغرض

ان عتق امرته

من الرقبة ولا فترتها النسخة والاربع كقولنا بزوج

واستناع الصحة له كان معنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر يراى الولي التحق بما تم تحض نفعاً مباحاً شرعياً
القول بوجه مباشرة برأى الولي اصابه مثلاً بصار عبارة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في صحة عبارة
نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي ويوسع طريق المصاغة ايضا لان المنفعة بان يحصل بمباشرة الولي
ومن مباشرة واذ نفع من غير مباشرة علمه احد البابين وان جوار من التفرقات منه عند انضمام راي الولي براه
باعتبار ان قصور رايه لما اندفع برأى الولي الحق ما يتوالت بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بجوار رايه بالبلوغ
حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ساعد من البالغ عند آفة خمسة ولا يمكن الولي ذلك عند
نقص تصرفه باعتباره انضمام راي الولي لا باعتباره ان صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رايه العام وهو اذن
في جميع التفرقات براه الخاص وهو ما اذا اباشر التصرف نفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ
بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه له ان غبن الفاحش عملة الله فان لم يكن الله تعالى كالارواح
في حال الصغر لا يمكن التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبي لا يملك الهبة الاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش
ايضا بالاذن ولو اباشر البيع بغبن فاحش مع الولي فغنا حقيقه رواه ابن ابي شيبة النباه لانه
في التصرف باعتباره ملكه اصل وشبهه تصرفه بالوكلاء مرجح انه يتوقف على راي الولي في مثل شبهه النباه في تصرفه
فاعتبرت شبهه النباه في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه له ان يراى انما اذن لم يحصل موصوفاً
ولم يصدق بالاذن المطرلة وسقطت هذه التهمة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا ان صار كالبالغ بالاذن
قوله وقال السامعي الى اخيه اصل الشافعي ان من كان مولاه عليه لا يصلح ان يكون له لان كونه مولاه عليه
سمة العبيد وكونه ولياً آية القدرة وكونه قادراً مع وعاجزاً انه متصفاً ان فلا يحتمل ان يملكه الشرع
مولاه عليه في حد ذاته على سقوط ولاية فيه اذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر
عبارة في اختيار واحد الابوين لان منعه هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي معتبراً بعبارة رايه ومنه اذا
اعتبرت عبارة رايه لا تعتبر عبارة الولي فيه وصورة المسألة ما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينها ولد
فقبل حق الحصانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينها فاما اخبار يكون عندنا لما ذكرناه
ان سبعة ان علمه اللام ختم غلاما بين ابوين وعندنا لا يخير وجواب ما روي انه علمه دعاء ذلك الغلام
فببركه دعائه اصابه ما لا ينافي له ولم يوجد مسأله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الرضا والعبادات
لانه لا يمكن حصولها بمباشرة الولي معتبراً بعبارة رايه فيها وابطل اليمان والردة لانها شتان بطريق السعي
للأبوين ولا تعتبر عبارة رايه فيها وكذا سعة لانه يحصل بمباشرة واما في قول الهبة في قول لا يصح منه كالبالغ
بمباشرة الولي وفي قول يصح عنه ولا يقع فيها ذكر الجواب في المسائل لانه لم يبين انه مر على ذلك الصبي وعنده
بل يبيح الامر على شئ خارج عن الفقه واما ما لم يكن كونه ولداً ومولاه عليه عنان عن الاحتمال الى محتمل
فيكون ولياً فيه ويحكمه ان يوجد هذا التصرف بمباشرة فيكون مولاه لان وحده التصرف بطريق حقيقه فكيف ولما ومولاه
عليه ولا يستعمل الجمع بينها هذا الوجه كما في ارسال الطلائ وتعلقه وعندنا لما كان الصبي قاصراً لم يملك
صلح مولاه عليه باعتباره قصور العقل ولما كانت صاحب اصله اسلمية لوجود اصل العقل صلح ولياً بنفسه ولا
منافاة في الجمع بينهما ولما قلنا توسع طريق المصاغة ومنوا المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها
فكون المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع موجب بحمل الورد في السبب من غير
تقسيم احدهما لم يحصل النفع له على كلا التقديرين **جواب** في الامور المعترضة على اسلمية لما نزع
السبع عن سائر الامثلة وما عتق عليه من الاحكام شرع في بيان امور لغرض غيرها فممنها عن غيرها

في الامور
المعترضة على اهلية

على

على حالها ببعضها يزيل اسلمية الوجوب كما لو لم يزيل اسلمية الاداء كالنوم والجماع وبعضها موجب
تغيره في بعض الاحكام مع بقاء اصل اسلمية الوجوب والاداء كالسفر على ما سقت على بعضها وسقت
منه الامور التي لا يباشر تصرف الاحكام عوارض منعها الاحكام التي سعلق بالاسلمية ولهذا سيق السحاب عارضا
منعه اثر الشمس وشعاعها وانما لم يذلل الحيل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الغنا في العوارض وان تغير بها
بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجون والجماع فانها من امراض وقد ذكرها على الافراد
واختص عنه بانها وان دخلت في المرض لكنها اختصت باحكام كثر يحتاج الى بيانها فافرض ما بالذكر
قوله ساهى وهو ما ثبت من صاحب الشرع بلا اختصار للعبد فيه ولهذا نسب الى الساء لانه خارج
عن قدره العبد نازلاً من الساء وعدم الساهى من المكتسب ذكرنا لانه اظهر في العارضية لخروج عن اختيار
العبد واشتد تأثيره في الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان
لان الانسان قد ينج عنه كادم وحواء فانها خلقتا لما كانا من غير عدم صغروا في امية الانسان لا يدخل
الصغر فكان اموا عارضا ولهذا جعل الجبل من العوارض مع انه امر اصلي قال ق والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ما ملية الانسان وانما جعل الجبل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه
اختصاص لانه قادر على ازالة خلاف الرق حيث لم يملك من المكتسب مع تمكن ازالته في اصله بالاسلام
لان ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثوب الاحزيم بل يبيح ثوب جبراً كالحدود فكان من العوارض
الساهية ثم انه قدم الصغر في تعداد الساهى والجبل في تعداد المكتسب لانها تثبتان في اول احوال الادمي **قوله**
ومواى الصغر في اول احواله مثل الجنون مسقط عن الصغر ما يسقط عن الجنون لانه عدم العقل كالمجنون
بل اذ لا حاله لانه قد يكون للمجنون عجز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين واما اذا عطل اي ظاهري
من آثار العقل فيه فقد اصاب ضرباً اي نوعاً من اسلمية الاداء وكان ينبغي ان ثبت في حقه وجوب الاداء بحسب
ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال مسقط اي هذا العذر ما يحتمل السقوط عن
الباقي من حقوق الله كالصلوة والصوم وسائر العبادات كالحدود والكفارات فانها محتملة السقوط
بما عذر بحسب النسخ في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كغرضية اليمان فانه لا يحتمل السقوط
بالايمان لانه تم آية دايماً من عن التمسك فكان وجوب التوحيد اعماداً الى لوميته لكن قد يعذر العبد في
تقصير الاداء بعذر حقيق او عذري فان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل مع بقاء الوجوب كما تقدّر
بما عذر في اداء الصلوة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا اداه الصبي كان فرضاً لا نقلاً
المراد انه اذا اخرج صغر لم يمتد الاحكام التي ثبتت لتمام كماله ولا يلزم عليه الاداء **قوله**
وحله الامر اى الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه اى عن الصبي العهدة اى يسقط
عنه عهده ما يحتمل العفو والمراة بالعهد من لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العهدة ما حصل
بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اى من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله ما
لا عهد فيه اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما يوسع محض لان الصبا عطفة المرجحة طبعاً فان كل
طبع سليم يميل الى التزم عليه وشرعاً لقوله علم من لم يرم صغرنا الحديث فجعل الصبا سبباً لمقاط
كل تبعه وضمان محتمل السقوط عن الباقي بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقبول ولا يحرم الصبي عن الميراث
بسبب قتل مورثه عدا او خطأ وسحق ميراثه لان موجب القتل محتمل السقوط بالعفو وبما عذر
كثير مسقط بعذر الصبا ايضا وكان الميراث ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة

لا يحرم الصبي من الميراث
بما عذر

لانه خلف عن ابو بويه ولو بلغ عا قلا مسلما وابواه مسلان لم جئن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصيرتعا لها في
 البدة لانه صار اصلا في الامان ولا يصير تبعيا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وموعا قل لم جئن لم يتبع ابو بويه
 حال لانه صار اصلا فلم يعدم ذلك بعارض فبقي مسلما كذا في كتاب الحاج **فوقه** والعنة الى اخره
 العنة آفة توجب خللا في العقل فصير صاحبها تحتلظ الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
 كلام المجانين وكذا سائر امور فكما ان الجنون يشبه اول احواله الصبا في عدم العقل تشبه العنة اخر احواله
 الصبا في وجوده اصل العقل مع بقاء خلد فيه فالجنون باول احواله الصبا والعنة باخر احواله في جميع
 الاحكام حتى ان العنة لا تمنع صحة القول والفعل كما لا تمنعها الصبا مع العقل فصير اسلام المعتوه وتوكله
 بيع ماله غنى وطلاق منكوحه غيره واعتناق عبده غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي
 لكن العنة تمنع التهمة اي الزام شيء فيه مضره كالصبا فلا يطالب المعتوه بالوكالة بالسبع والشراء
 بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يبره عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتناق عبدا
 باذن الولي او غير اذنه ولا يبيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العدة والمضار **فوقه**
 واما ضمان ما استهلك الى اخره فمذا جواب سوال المقدور وهو ان العدة ساقط عن الصبي والمعتوه فيبقى ان
 يجب ضمان ما استهلكه فانه من العدة وقد ثبت في حقها فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من مال مولى ليس
 بعدة اي ليس من العدة المنفعة عنها لان المسمى عنها عدة تحمل العفو في الشراء وضمان المثل لا يحمل العفو فيها
 لانه حق العبد والضمان شرع جبري لما استهلك من المثل المعصوم ولهذا قدر المثل وكون المستهلك صبيبا
 او معتوها لا ينافي عصمة المثل لانها ثابتة لما جاز العبد اليه لعلق بقاءه به في تمام مصالحه به وبالصبا والعنة
 لا يزول حاجته اليه عنه فستبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا تمنع بعذر الصبا والعنة بخلاف
 حقوق الله تعالى فانها بحسب طريق التمسك وذلك موقف على كمال العقل والقدرة وكما في الحقوق الواجبة
 بالعقود لانها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامها عن الاعتبار عند استمرار المضار لم يجعل العقود
 اسبابا لتلك الحقوق في حقها **فوقه** وتوضع عنه الخطاب اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في
 الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت حقة العقوبات كما في الصبي وهو اختيار رعا المباحين
 وذكر القاضي ابو زيد في التتوم ان حكم العنة حكم الصبا الا في حق العبدات فانما لم يسقط به الوجوب احتياطا
 في وقت الخطاب وهو البلوغ خلاصا للصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وسرا ليس كما ظنه بل العنة
 نوع جنون يمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب افعاله كصبي ظهر فيه قليل عقل
 وكسفة ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عذره في سقوط الخطاب بعد
 البلوغ وان صار مجنونا فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقفا
 للعقل وهو ان لا يلزم بكلف ما ليس في الوضع فسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر
 احواله تحقفا للفضل وهو في المخرج عنه بطراله وموحه عليه وولي عليه اي شئ الا لا يملك على المعتوه
 كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه دليل على العقل ولا يملك
 على من اي لا يملك المعتوه على من لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدره التفرغ على غيره ولا فرق بين الجنون
 والصغرة اوله الى اخره عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله فبقي اذا استلمت
 امرأة المجنون عرض على ابوه الاسلام في الحال ولا يورث الى زواله دفعا للضرر على المصلحة والصبا **فوقه** لان
 له غاية معلومة فوجب تأخير العرض الى ظهور العقل حتى لو تزوج النضر ابنه الصغير الذي لا عقل امرأة

فينبغي

والنسيان

نضرائيه فاسلمت المرأة وطلبت الفقة لم لعرق منها بل يورث حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معروف
 فاذا عقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحها والفرق منها وانما صح العرض مع سقوط الخط
 لان سقوطه مما يورث الله ثم دون حق العباد ووجوب العرض منها حتى المرأة متعوجه الخطا عليه ولم
 يورث الى بلوغه لان اسلامه صحيح فصحق الباء منه فلا يورث حتى المرأة كما في شرح الحاج واما الصبي العاقل
 والمعتوه فلا يفرقان في وجوب العرض كما في سائر الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كما اسلام الصبي العاقل
فوقه والنسيان الى اخره قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختيار فوجب الغفلة عن الخط
 وقيل هو الجهل الطاري ويسقط كلامه بالنوم والاعفاء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعمل ضرورة
 مع علمه بما هو كثره لا باءه وخرج الاعفاء والنوم بقوله مع علمه بما هو كثره بقوله لا باءه للجنون فانه جهل
 باءه مع تذكر الامور الكثر وقيل هو افة يعتري للمخيلة مانعة من ان يطالع ما ردد من الذكر فيها وقيل هو بديهي
 لا يحتاج الى التعريف اذ كل احد يعلم النسيان من نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه
 لا يخل بالاهلية واجاب الحق عليه لا يورث الى الوجوب لم يسمع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينفك عما
 متواليه يدخل في هذا النسيان اذ كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشريعة
 كحشر ملائكة عنه في الغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان النفس ما يلبس بها الى الكل
 والشرب فوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في الذبح فان ذبح الحيوان بوجوب خوفا
 وبسببه لغو الطبع منه وسقط منه حال البشر فكثير الغفلة عن التسمية في ذلك الحالة لا تستقال
 قلبه بالخوف مثل سلام الناس بان سلم في القفل الى ولي حتى لا يفسد صلوة لانها محل السلام وليس
 للمصلي عليه يذكر انها القفل الى ولي يكون عفو اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا جعل كان
 المفطر لم يوجب فيصلي الصوم وان التسمية قد وجدت فيحمل الذبحة وان السلام لم يوجب فلا بعد الصلوة
 لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار والعبد يصلح سببا للعفو في حقة كذا في حقوق العباد حيث
 لا يجعل عذرا بوجه حتى لو ائلف مال انسان ناسيا بحسب عليه الضمان لان حقوق العبد محترمة لا يجرم
 كما ترى بانه لا لا ابتلاء بعذره لا يسقط الحزمة اما حقوق الله تعالى لا ابتلاء وهو لا يحقق مع العجز لعدم
 العلم ومخو ان يجعل عذرا اذ ارجل الدليل عليه ثم النسيان صواب ضرر اصل اي توقعه الانسان من
 غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكير وسد التسمي يصلح عذرا لعدم وجوده وضرر يقع فيه المرافقة
 بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكير مع قدره عليه وهذا النوع يصلح للعقاب ولا يصلح عذرا بالتقصير
 لعدم علمه وجوده ولهذا عوتب ادم علم لانه ابتلى بالانتهاء عن شجرة معينة فسهل حفظه وفكره
 وكذا النسيان في غير الصوم والذبح لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعكف ما يفيد اجرامه واعكافه
 ناسيا لاحرامه واعكافه لان لهما احوالا مذكور من جهة المحرم واللبث في المسجد كان ناسيا على نقصه فلا
 يكره عذرا **فوقه** والنوم الى اخره النوم فتن طبيعته تحدث في الانسان بلا اختيار منه ومنع الخواص
 الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيجوز العبدية عن اداء الحقوق وعذرا بل
 الرطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبه معتدلة مختصة في الدماغ والروح النفسانية من الجريان
 في الاعضاء وقوله وهو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم اذ الغما ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فوجب
 تاخير الخطاب تنجي قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اي يوجب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع
 الوجوب من حاله الا اذا حصة بالنتيجة او احتمال خلقة وهو القضاء على عدم عدم الانتباه في الوقت

والنوم

ومذا لان نفس العجز لا يسقط الوضوء وانما يسقط وجوب العمل الى حين القبول الى ان يطول زمان الوضوء
وسكنوا الوجوب في سقط دفعا للوجوب والنوم لا يعتد عاده بحيث يخرج في القضاء لانه لا يعتد ليلته ونهاره
عاده فلم يسقط الوضوء لانه لا يخل بالامانة وقوله حتى يطلب عباراته بمعنى قوله وما في الاختيار
لما نافي النوم اصلا لانه لا يمتنع ويمنع للنام تميز بطلت عباراته فيما ينبغي على الاختيار مثل الطلاق والعنف
والسلام والرهبة والبسع والشراء وصار كلامه لعدم التميز كالحالة الطيور فلا تعتبر قوته ولم يعلق
بقراءته الى اخر اذ اقراء المصلي في صلواته قايما ومضطجعا لم يصح قراءته في الحمار لما قلنا من قوت الاختيار بالنوم
وكذا لا يعتد قايما وركوعه وسجوده من الغرض لصدورهما لا عن اختيار فاما القعدة الخفية فلا يفسد
فيها عزمه وصلاتها لا يعتد من الغرض لانها ليست بركن وجبنا ما على الاستراحة فيلزمها النوم فيجوز النوم
تخلف سائر الافعال لان جنبنا ما على المشقة فلا يبادى بلا اختيار في حاله النوم وفي المسئلة اذا نام
في القعدة كلها فعله ان يعتد قدر السجدة والفساد صلواته وفي النوادر ليرقاه النائم فتعذر عن
الغرض لان الشرع جعله كالمسقط في حق الصلوة كذا في الاخير **قوله** وكلامه اذ انكم التام
في الصلوة لم يعتد صلواته لانه ليس بكلام لصدور عن اختياره وهو بخلافه في السلام وفي الغنى
وقتا وفي قاضي خان والخاصة لصلواته بعد من غير ذلك خلاف وفي النوادر **قوله** في صلواته وهو المختار
قوله وقصته اذا تمته النائم في الصلوة فلا روايه فيها عن محمد بن ابي ابي محمد الكوفي في صلواته
ويكون حدثا لان التمهيد في الصلوة حدث ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة المبرور انه لو اجتمع
حب الفصل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وهذا اخذ عامه المتأخرين احتياطاً كذا في المغني عن كذا
ابن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلواته حتى كان له ان توضع وسنن على صلواته بعد
الاحتياط لان فساد الصلوة بها باعتبار رخصي الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار ما تحقق الحدث
فلا يفسد الى الاختيار فلا يعتد بالنوم فكان في هذه الحالة حدثا سواء كان لرفعها فلا يفسد صلواته وقيل
بفساد صلواته ولا يكون حدثا كذا في عامه نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار رخصي الكلام فيها
والنوم كالمسقط في حق الكلام عند اكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار رخصي الحانة وقد زال
بالنوم المبرور ان تمته الصلوة في الصلوة لا يكون حدثا لزال رخصي الحانة عن فعله وتحمير الكلام
انها لا يكون حدثا لما ذكرنا ولا يفسد الصلوة ايضا لان النوم سطل حكم الكلام وتابعه المصنف **قوله**
ولم يعلق بتمهيد الصلوة **قوله** ولا غناء قال الشيخ ابو المعين بن قنبر يزول القوى ويجزئه
ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وكأنه اراد به فتور اعطى طبيعي والى دخل النوم وبطلت الصلوة
عنه حصل بقوله يزول القوى وقيل موافقه بوجوب اختلال القوى الحيوانية بغيره وانه لا يخل بالامانة كالنوم
لان الحزن عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فسق الى عليه ببقائه ولهذا كان النبي علم عن محضوم عنه كما
لم يعصم عن المراضح مع انه معصوم عن الجنون وموكل بالنوم اي الغناء كالنوم في بطلان عباراته
بل اشدهم اي بل الغناء اشدهم من النوم في قرب الاختيار والقرآن لان النوم متى طبعه اصله ولا يزول
اصل القوى وان اوجب العجز عن استعمالها وبكن ازالته بالتعبية بخلاف الغناء فانه يزول للقوى ولا يمكن
ازالته بفعل احد كان اشدهم من النوم ويكونه اشدهم من النوم كان الغناء حدثا في كل الحوال مضطجعا كان
او قايما او ركعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الحوال لانه ذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
بما اذا غلب في بصر سببا للاسترخاء فتكون حدثا واعتبر امتداد الغناء في حق الصلوة خاصة في

الاختيار

قصته
اذ لا فرق

الغناء

به الصلوة ولم يعتد امتداد النوم في بصره بول الشبع وبذلك حمل امتداد فسقط به الاداء كما في الصلوة
والقياس ان لا يسقط بالغناء وان طال كما هو مذهب البرية لانه لا يزول العقل ولكنه يوجب خللا في
القدرة فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القضاء الا ان الفرق ان الغناء قد يقصر وقد يطول عادة في حق
بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يعصر عادة وهو اليوم فلا يسقط به القضاء واد اطال اعتبر بما يطول
عادة وهو الجنون والصغر فسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يرد على يوم وليلة باعتبار الصلوات
عند مجده واعتبار الساعات عند ما كما بينا في الجنون وعند الشاع باستيعاب وقصوده كما ملح في اعني
عليه وقصوده كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يمتنع على وجوب الاداء ولكننا استحسننا الحد على
رضي الله عنه فانه اعني علم اربع صلوات فقضا من غمارين يا ساعني عليه يوما وليلة فقطضي الصلوة وفي
عمر رضي الله عنه اعني علم اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فمرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا
في المبسوط **قوله** وامتداده في الصوم نادرا في امتداد الغناء في الصوم نادرا فلا يعتبر حتى لو كان
منه عليه في جميع الشهر افاق بعد حضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه
القضاء لان وجوب الاداء لم يحقق في حقه لزوال عقله بالغناء وجوب القضاء يمتنع عليه وقيل ان الغناء في
آخر الصوم اي زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزواله لاسيما او بالحرج ولا يزول الا بغيره لما قلنا ولا يحقق
الحرج ايضا لانه انما يحقق بما كثر وجوده وامتداده في الصوم نادرا لانه ما من الاكل والشرب وجوبه
المساكين شهرادونها لا يحقق الا نادرا فلا يصلح لبنا الحكم عليه لان بناء احكام الشرع على ما تم وغلب
لا على ما شذوذ وفي الصلوة امتداده غير نادرا فوجب حرجا فجب اعتباره وكذا امتداده
في الركوة نادرا لما ذكر في الصوم **قوله** والرق كذا الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اي
ضعف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع موضع حكمي تبتيا الشخص به لقول سكر الغفر عليه
فسمك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واحرز بالحكمي عن الحجة فان العبد يكون أقوى
من الحر حسنا لكنه عاجز عما تقدر الحر اي يملك من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وما لملكه المال وغيره
قوله شرع جزاء في الرق في اصل وضعه واما ثبوته جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا
عن عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقه بالجاناات حيث لم يمتنعوا بقولهم وسعهم وابصارهم بالساعة ايات الله
والنظر في دلالة وحدانيته تعالى جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيد والمقيم بالبهائم في الملك
والانذار ولكونه جزاء على الكفر في الرق لا يثبت على المسلم ابدا لكنه في حال البقاء صادر من امور الحكمة اي صار
في حال البقاء تابعا لحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد منه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رققا وان اسلم وكان
ولد له المسلم رققا وان لم يولد منه ما سمح به الحر كالحراج فانه في الامانة بسط طريق العقوبة
حتى لا يعتد على المسلم لكنه في حال البقاء صادر من امور الحكمة حتى لو اشترى المسلم ارض خارج لزم
الحراج **قوله** به بصير المخرج والفرضة المعروض للامراء الذي نصب لاسمعي ان المرء بسبب
الرق بصير مرضا ومنصوبا للملك والى هذا في الامتنان **قوله** وهو وصف لا يحري الحر في الرق
بالمهر كس الفقهاء ليتوا اليهم كمنفا كما هو مذهب بعض العرب في المهور وصار تحتوام قبلوا الواو وطوا
يا فعلاوا التحري اي الرق وصف لاسل التحري ثبوتها وزوالها وقال محمد بن سلمة البجلي مشا عناه كعمل التحري
ثبوتها حتى لو قضي الامان ملكه وراى الصواب ان يستوفى انصافهم فذلك منه والوجه انه لا يحري لان سببه
وموا القهر لا يحري اذ لا يصور قهر بصف الشخص سائعا دون الصف والحكم متى على السبب كذا في المبسوط

الشعر

والرق

لوقها
الحج

ولانه اثر الكفر ومولا سوي فكذا اثره ولا نه شرح جزا وعقوبة ولا تصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص
شاعا والدليل على انه مذنب اجماعنا بما ذكره محمد في جامع في محمول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لغلمان
انه جعل عبداني سهادته في جميع احكامه من الخلف والاذن والحجر وغير ذلك خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه
عبد حتى لو انهم سله يكونان كحر كما اقام الشرح امراتى مقام رجل كما لعنى الذي موضوع اعلم
انه لا خلاف ان العتق لا يجري لانه قوة حكمه بصر الشخص به املا للمالكية والسهادة والولاية وتصح
عن يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر كذا في السراة وتصور من القوة لا بصورة العوض الشائع دون
العوض م انهم كما انفقوا على عدم تحريك الرق والعتق استقوا على لزوم الملك قبل التحريك ثبوتها وزوالها فان
الرجل لو باع عبدا من اثنين جازا بالاجماع وشبه الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده سبي الملك
له في النصف الاخر بالاجماع واذا عرفت هذا فاعلم انه اختلفوا في تحريك العتاق فقال ابو يوسف وسحن
لا يجري حتى لو اعنى نصف عبدا بعتى كله لقوله علم مراعتى شقفا له في عبد عتق كله ليس له
شريك ولا في الاعناق انما له العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه فقال اعنقة فعتق كما انفك
كسرة وانكسر فلا يصور الاعناق بدون العتق واذا لم يكن انعاله وهو العتق محرما لم يكن العمل به
الاعناق محرما ضرورة ان الطلاق الذي هو انعاله المطلق لما لم يكن محرما لم يكن المطلق الذي هو
العمل به محرما فكذا في العتق فانما هو محرما لان العتق لا يكون الا بالاجماع ولا يكون الا بالاجماع
محرما فلا يخفى من كون العتق تابعا في الكل والافان كان يلزم الاثر بدون الموت وان لم يكن فلا يخفى من كون
ثابعا في البعض او لم يست اصلا فان ثبت في البعض يلزم تحريك العتق وان لم يست اصلا يلزم الموت
اثر والكل باطل ولا وجه للقول بوقف الاعناق لصعود من المالك فوجب تفعله ونفاذه في البعض وذلك
يستدعي ثبوت العتق في الكل **قوله** وقال ابو حنيفة انه ازاله ملكه تحريكه معنى ان الاعناق ازالة
الملك بالقول فيتحرك في المحل كما يسع ط اسقاط الرق لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق
لانه اسم لضعف شرعى ثابت في اصل الحرب جزا وعقوبة ككفرهم كما قلنا وهو لا يحتل الملك لانه شرع عقوبة
بالجناية على حق الله فان حرمة الكفر حقة على الخواص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا ولا يصلح له ان يكون
مملوكا للمولى ويعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لانه مملوك له كالحبوة فانها شرط للملك سوبا
وبقاء ومع ذلك لا يدرك على الحبوة ومولاه وادانته انه لا يملك المالكية كان الاعناق منه تصرفا في
ازالة ملك المالك فقبل التحريك كان العبد من حيث انه ماله متحررا كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد
لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالكية واسقاطها يوجب ذوال الرق وثبوت العتق يكون فعله اعتقا
واسقاطا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق اسقاط بعقبة العتق لم ان يكون
فعل المزيل ملاقيا للرق كقربا يكون اعناقا بوا سطر الملك بدونه بواسطة وهذا معنى قول
الشيخ انه اى الاعناق ازالة ملكه تحريكه استلزام الرق او اثبات العتق قصدا حتى نسيج ما قلتم
وحاصله ان الاعناق تحركى ولكن يملك الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبيعه في ملكه
اذا اعتق شقصه وبصير كالمكاتب حتى كان احى بمكاسبه لخرج الى الحره بالسعاية ولو اعنى
احد الشريكين نصيبه حاز ويتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او الفسلاصتها والدليل عليه قوله علم
من اعتق شقصا في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله علمه اللام عتق عليه كله اى يصير
عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية **قوله** والرق ساقى مالكية المال اى الرق ينافى

117
المالكية لكونه مملوكا ومالكية حيث انه مال لا حيث انه آدمى فلا تصور لزوم كونه مالكا للمال لان احدهما ^{العلم}
والاخر سمة القدرة وبما متنا صان فلا يخفى ان في شخص واحد بان **قوله** لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالك من حيث انه آدمى كافي مالكية غير المال فلا يلزم التناهي لاختلاف الجهة قلنا لو قلنا مالكية من حيث انه
آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المستذل
مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها وقه ضعف يعرف بالمال فالدولى
ان بمسكة هذا الحكم بالاجماع فان قيل سيقول بغيره اى يبيعه له اسلمه ملك النصف كما لا يبقى اسلمه ملك المال لانه مملوك
للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاقته له اسلمه هذا التصرف
وكان نائبا عن المولى متى شرع بامرته ولكنه لم يصرف مملوكا له من حيث التصرف في دمه حتى لم يولى ملك الشراء
بشرط في ذمته ابتداء فيبقى له اى اسلمه في ملك هذا التصرف كما انه لم يصرف مملوكا تصرفا عليه في اقراره للحد ولا
والقصاص بغير مالكا لذلك التصرف كذلك الميسوط واذا ثبت لزوم الرق ينافى مالكية المال لا تثبت الاحكام المبنية
على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التشرى وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملك ان الاعناق لانه
من احكام الملك كالا عتاق وعند مالك يجوز لها التشرى لان ملك المتعة ثبت بالسكاج اقوى مما ثبت بالشري او اشرافا فان كان
وحواب ما قلنا ان سببه ومولاه الرقبة لا تثبت في حقه فكذلك خلاف السكاج اذ لا تشرى لذن المولى اهلا للمكاتب المتعة بالسكاج
في اثبات المملوية انما يثبت في اسقاط حقة عند تمام اسلمه العبد والسرية الامة التي بواءتها بعتا واعدتها كان اهلا للمكاتب بغير
لوطى وخص المالك بالذكور ان حكم المدبر كحكم لانه صار احق بمكاسبه **قوله** الحرية يد افيوم ذلك لان ملك المتعة الذي
جواز التشرى فازال الوهم بذكره **قوله** ولا يصح منها اى من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو جاعل
نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاسطاعة من شرائط وجوب الحج والقدرة للعبد اصلا لانها
لما مع البدن والمال ومولاه ملك شيا منها اما المال فلما قلنا وانما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت
المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات عليه ملك الصنات وكان متنا فعه للمولى اى ما استثنى على المولى
في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلوة الفرض ليست
للمولى بالاجماع ومولاهما متى على اصل الحره واذا كان متنا فعه لمولاه وادانته لا يخرج عن ملكه وكان ادانته
حاصلا بما يملكه من فلتا تقع عن الفرض وهذا خلاف الجملة اذا ادانته باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجملة
لودي في وقت الطهر خلفا عنه ومتنا فعه لاداء الطهر متى خرج المولى فكان ادانته الجملة متنا فعه مملوكه
له يجوز وكلاف الفقر اذا ادك الحج لم استغنى حيث تقع ما ادى عن الفرض لان ملك المالك ليس بشرط لذاته وانما
شرط لتمك عن الفرض اى يرى ان ملك المالك لا شرط في حق المالكى في حق المالكى انما شرط لتمك عن الوصول الى
موضع الاداء فبأى طريق وصل اليه المقتر وجب عليه الاداء وكان ادانته حاصلا عننا فعه الى متى حقه فكان
فرضا **قوله** ولا ينافى مالكية غير المال اى الرق لا ساقى مالكية غير المال كالمكاتب والدم والحبوة لانه
مملوك من هذا الوجه فلم يمنع مالكية له من ساقى بالرق وكان في حق منعه الى ساقى متى على اصل الحره
لانها من خواص النساء والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان مع الرق اهل الحاجة الى
السكاج والى البقا فيكون اسلا لقضائها ومولاه ملك الانتفاع باحة المولى وطيا عند الحاجة كما
ملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اسلمه ملك من فاذ لا طريق له لدفع من
الحاجة الى السكاج مثبت له مالكية السكاج وانما وقف نفلا على اذنه المولى دفعا للضرورة فان
السكاج مستلزم للمهر وفي ايجابه بدوى رضا المولى اضار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر

سعلق به وما ليتها حق المولى فلم يكن بد من اجازته ولهذا لو سقط حقه عن ما ليتها ما لعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون العتاق كان مالك البضع العبد دون المولى فعرفنا ان حكم
النكاح شئت للعبد ولا يعال ان المولى يملك اجبارا على النكاح ولو كان موصيا لا يملك الاجبار عليه لان المولى
انما يملك الاجبار بتخصيص ملكه عن الزما الذي يوجب الهلاك او البعس لان ما كان ولهذا كان العبد
المالك للبضع بعد الاجبار ومو المالك للطلاق وكذا الدم والحوة لانه محتاج الى البقاء لابقاء له الجبهة بها
ثبتت له ملكها كما ثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى المالك منه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وتو
في ذلك من الحر فكان اقراره على نفسه لا على حق المولى فصيح ويؤخذ به في الحال ونقل الحر به لانه متى على اهل الحر
في حق الدم والحوة قوله وساني كمال الحال في الكرامات اي الرق ساني كمال الحال في اسلية الكرامات الموضوعة
للشركة الدنيا واحرز به عن الكرامات الموضوعة في الاخوة فان العبد ساوي الحر فيها لان اسليتها بالتقوى وال
رجحان الحر على العبد فيه وانما ناضه لان كمال الحال يبنى على العز والشرع والرق يبنى على الذل والهوان فلا جرم
منها تانف وذل كرسل الامة فان الانسان يصير اسلا للامبار والاسبيحان وعمازها عن سائر الحيوان فيكون كرامة
والولاء فانها تنفذ القول على الغرضية او اية ولا شك في ذلك كرامة لانه من باب السلطنة والحل فان استغنى المولى
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يتلزم حقوق اثم وملازمة كرامه فلا شبهة ولهذا السع الحر في حق المولى علم
الى التسع والى ماشاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق واذا كان كذلك شئت هذه المسألة في حق العبد ناقضا
حتى لم يمتد ضعف رقة لانه مرجح انه مال صار كانه لادمة له ومرجح انه انسان مكلف لا بد له من رقة
مقلبا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف فلم يحتمل الدين سفسها دون ذلك انضمام ما ليه الرقبة او الكسب اليها
حتى لا يملك المطالبة بدونها فستوفي الدين من الرقبة والكسب الموجود في يده يعني صرف الكسب الى الدين او لا
فانه لم يف به او لم يكن له كسب بصرف مالية الرقبة اليه ولا يباح الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في السرار
وان لم يكن معه فيسعى في الدين كما لم يدبروا المكاتب ومعنى البعض عند اخضعه وانما سارع رقتة في دين
الاستيلاء بان استهلك العبد المكون او المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان مملوكا ان احتار المولى
الفداء وقال السامعي لا يباح في دين التجار لان رقبته كسب المولى فلا سارع في دين التجار كسائر كسابه
ومذا لان حال المولى انما يستغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة فلا تستغل عمره مال التجارة بدنه
لان الاذن لم يحصل لغرض ما خلاص دين الاستيلاء فانه كان يستغل برقبته قبل الاذن فكذلك قبلنا
مذلة دين وجب على العبد مطلقا لانه طهر وجوبه باقرار المولى والعبد او بسبب معانين ومو الشراء فتعلق
برقبته كدين الاستيلاء وقد عاينا الاستغناء من الكسب ولزكان العلوي بالرقبة لانه البداية بالكسب نظرا للمو
حش لا يزول ملكه عن راسه فستصرف ونزج نظرا للفرق لانه سقط حقه عن الكسب بالسع ولم يضره محل
حقه ثم اذا لم شئت الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق سلسل ثبت باقرار المحجور وشئت لزوم زوج امرأة
غير اذن المولى ويدخل بها حتى وجب العتق لاواخذ به في الحال لانه وجب بالعقد الفاسد ومو معدوم في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله والحمل اي كما ضعفت الرقبة بالرق انقص الحمل الذي يستنى على
ملك النكاح وبصير المرأة اسلا له حتى لا يملك العبد الامرات حرته كائنا او امتهن وقال مالك له لزوم زوج
اربعا لان الرق لا تؤثر مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من عليه النكاح وما لا يؤثر الرق في ملكه والعبد فيه
سواء كملك الطلاق وملك الدم في اقراره بالقود وقلت ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعديا في نفسه كالحملات
في الحدود وعدد الطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف انسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى

وبيننا في حال
الحال في النكاح

الحال

انقصت اسلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر نقصان النعمة والحل نعمه فمؤثره اسفاهه الى النصف كما دل عليه
اشارة قوله فعملين نصف ما على المحصنات من العذاب وتدرى عن عمر رضي الله عنه انه قال لا تزوج العبد
الحر من اثنين وكذا حل النساء نصف ما رفق الى النصف حتى يصح نكاح المرأة اذا اقدم ولا يصح اذا تأخر او
قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعبد تنصف والطلاق تنصف كمن لخدمة الواحد والطلاق لا
يصفان لانها لا تقبلان التجزئ نيتكاملان ترجح الجانب الوجود على جانب العدم فصير طلاق المرأة شئت
حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكه اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك
لزوج فمصرف مقدان محله ويرداد المحل به بالحرية وسعصع بالرقبة وازد لي الطلاق بناء على ذلك المولى
ان مملوكه عيدا يملك اعتقا واحدا ومن ملك عبد من ملك اعاقس وعدد المملوكه لما كان عبارة عن اتساع
المالكية لان النكاح شئت الملك له عليها اعتبر برقة الرجال وحريةهم وتنصو الحدود والقسم بالرق ايضا
لما ذكرنا واستحق بذكر دمه عن دية الحر اذا قل خطأ لا سفاص ما ليتها كما اسقست بالانوة لكن نقصان الانوة
في احد ضراء المالكية بالعدم ومو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبه يد وتصرفا لا يملك النكاح فوجب
تنصيف ديتها والم تنقص الحاصل بالرق نقصان في احدهما لا بالعدم اي اثر الرق في اسفاص مالكية المالك
في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبه وملك يد وتصرفا وهذا ليس بمولاه ان سترد ما اودعه وملك ملك النكاح
على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع ومو العشر اذها يتم بصاب العتق وآيات
مالكية المال ناقصة في حقه ايضا لوقفا على اذن المولى واقصا رما على امراتنا لانا نقول التوقف على الاذن
لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لرفع الضر عن المولى كما بينا وكذا ان نصف عدد المملوكه في حقه
ليس لنقصان المالكية ولكن لسقف الحل فان مالكية النكاح فيما ملك من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعند
انه يوسف والسيامي يجب قسمة على الجاهل لا على العاقلة بالغ ما بلغت لرجحان من الما ليه فيه دليل لمر القمه
اذا اسقست من الدية يجب القمه بالمعاق وان الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك
يجب تقدير القمه بالغ ما بلغت كما في الغصب وكنا نقول اعتبار من نفسه اولى لانها اصل والمالية
تبع لانها قاعه بها فان النفس توارثت بالموت لم يبق المال ولا زالت المالية بالعتاق سقي النفسه ولهذا
كان المعترف بحاب القصاص والكفارة معن النفية فكذا في احباب المال الا ان احباب المال لا يخطر
المحل وخطو باعتبار المالكية وفي مالكية نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقص والجواب عن استدلالهم
بما اذا اسقست قيمته عن دية الحر بمو الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولذا جرى منه القسام وعمله
العاقلة الا ان كونه مالا يوجب نقصان حقه مادام يمكننا بعض دية باعتبار قيمته ما لا يعصا بذلك السبب
الذي اسعص به واذا لم يمكن النقصان باعتبار مالته بان ازدادت قيمته على دية الحر او سواها وحسب النقص
شرعا لكن يقدر له خطر وكذا وجوب الضمان للمو لا بد من على انه بدل الما ليه لان القصاص وجب للمو ايضا
ومو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقتضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح كقفا
وما كان للمال فستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما في القصاص قوله وانه لا يؤثر اي الرق لا
يؤثر في عصمة الدم تنقصا او اعدا ما سوا كانت العصمة مؤتمنة او مقومة لان العصمة المؤتمنة شئت للامان
والمقومة بداه اي بالاحراز بها حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب شئت له العصمة المؤتمنة لا المقومة حتى
لو قتله قاتل يائمه ولم يجب عليه الدية والقصاص قوله والعبد فيه اي في كل احد من حرين كالحراما
في الامان وظاهره وانما الاحراز بالادارة لانه يتم بما يوجب القارة هذه الادارة اسلم او التيم عقد الذمة والرق

م عند تحقق الحاجة بالانقضاء بالموتر بعض وما لا يحتمل النسخ والنقض جعل كالمعلق بالموت كما لا عتاق اذا
وقع على حق غريم بان اعترف عبد امره بالدين او وارث بان اعترف عبد امره بدينه تزداد على الدين
هذا المعلق حكم المبرق قبل الموت حتى كان عبد في ما يترجح الاحكام واما اذا لم تقع العتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين او موتر من المثلث فسقط العتاق في الحال لعدم تعلق حق احديه بسلام
اعتاق الراهن حيث سقط لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصح ما عتاق
بدينه على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعان الحق وكان القياس ان لا يملك المريض المصالح لوجه
الحجر وعلى حق الورثة ان الشرع جوزه ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بملكه فقصر عنه
بحاج عند حلول آثار المنية الى تلافى ما خفي فيه منظر الشارح له ببقاء ملكه تحت تصرفه ليعتدرك بعض
قصره قال علم انه الله تصديق عليكم بثلث اسواكم في اخر اعوامكم زيادة على اسواكم فقصوه حتى
موله والحسن والنفس فكلوا الحنظل دم سقطه ربح المرأة السليمة الزنا والصغر وحرز بقوله دم
المراه من الرعا في وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وقوله السليمة عن الداء عن النفس فان النفس
سقط حكم المرضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بمحض في الشرع
والنفس الدم الخارج عن قبل المرأة عقب الولادة وبها لا يحدان اسلمة الامانة والوجوب ولا اسلمة المراه
لانها لا تخلان بالذمة ولا لا عقل ولا يقدر البدن فكان معنى ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة
عنها شرط للصلوة وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرع صفة اليسر دليل
سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود ولو استدركها وادرجنا القضاء عليها لوقعنا في الحرج فلهذا لا حرج
عليها قضاء الصلوة وقد جعلت الطهارة عنها شرطا لصحة اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلم تعد الى القضاء
اذ الصوم سادى بالحدث والجنابة يجوز لمرئى بها لولا النص وموقوله علم تدبر الحاضن الصوم والصلوة
انما اقراها ولصحة اداء الصلوة قياسا فانها سادى بالاجداث والجناس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف
الصلوة لان قضاء عشر ايام في احد عشر شهرا سير وقضا خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء
الصلوات الوقتية غير جاز ولا يعال سفي ان يكون القياس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلوة لانا نعمل حكمه ما خفف من الحنظل فكلما لا يسقط الحنظل الصوم بوجه فكذا النفس وان استوعب
الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبي الحكم عليه كالاعتناء اذا استوعب الشهر كذا في الصلوة
فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوامة ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط العضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم
النوادر لان الحنظل مقدم للاسليم اصلان كان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الى ان تركنا بالاستحسان
اذا لم يستوعب فاما النفس فلا يخل بالامانة فلا يوجب سقوط القضاء قوله والموت الموت من الحيوة
لانه امر وجودي عند اصل السنة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا
قيل انه عجز خالص اي ليس فيه حجة القدرة بوجه وانه ياتي في الموت ساني احكام الدنيا ما فيه كلف كوجوب
الصلوة والصوم حتى يسقط به ما موقر به لغز عرضه وبولاده عن اختيار ولهذا قلنا ان الركوع يسقط
عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يحب ادائها من التركة خلافا لما سماع بنا على ان العتق هو المقصود عند
في حقوق الله وعند المال هو المقصود لا القول حتى لو ظهر الفقير بالركوة كان له ان يأخذ بمقتضى
الركوة عتق كما في دين العباد وعند الناس له ولا به الاخذ ولا يسقط الركوة به وكذا حكم سائر القرب
لغوات الاداء عن اختيار وانما سقي عليه الماشم لا غير لان الماشم من احكام الآخرة وهو معلق بالحياة في ملك

فيما لا يملك
منه الموت
فيما لا يملك
منه الموت

ما لا يملك

انما كانت

الركوة
الركوة
الركوة
الركوة

الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام كحاجه عن فان كان حقا سعلقا بالعين كما في المهرين والمستأجرو المعضور
والمبيع والوديعة سقي بقا ملك العين لان فعل العبد بالعين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو
الماله والفعل تبع لعلق حوائجهم بالمال فبقى حق العبد في العين بعد موت من كان في يده ولهذا
لو ظهر به كان له ان يأخذ وان كان دينا لم سقي بمهر الذمة حتى يضم اليه ماله اي الى الذمة عتاقا وبطل المذكور
او ما يؤكد به الذم وبودته الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق ترجى زواله
غالبا والموت لا ترجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون القيام مالية الرقبة او الكسب
ذمة الميت بالطريق الادنى ولهذا قال ابو حنيفة اي ولا ان الذمة لا يحتمل الدين نفسها قال ابو حنيفة
ان الكفالة بالدين عن الميت المغلس لا يصح اذ لم سقي كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الذي بنفسها
صار الدين كالمساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان وجهه يعرف بالمطالبة ولهذا فسرت
بانه وصف شرعي يظهر ان في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة منها لا تتنازع مطالبه الميت بالدين
وعلى جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له ماله يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة
شرعت لا لتمام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة ميتا فلم يصح التراما بخلاف العبد المحجور بغير الدين
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالب به لان ذمته كماله بحيوته وعقله والمطالبة بانه اذ
مصوران بصدقه حوله او بعقبة فطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال يصح التراما بالكفالة
ولا يعال سفي ان لا يحجب مالية الرقبة بها لا يحتمل الدين لكذلك ذمته لا يقول ضم الرقبة في حق
المولى لم يكن استيفا الاداء المالية التي هي حق المولى اذ اظهر الدين في حجة لان الذمة عن كماله اذ اصبحت
الكفالة تؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخر المطالبة عن الاصيل
لغز عدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل عن المغلس يؤخذ في الحال وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
يصح الكفالة عن الميت ان لم يخلف ماله ولا كفلا لان الدين والحق عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع بغيره
ولو لم يشرع لما جاز لصاحبه الاختيار المتبرع فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا طالب
به في الآخرة بالاجماع الى انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لم يمنع صحة
الكفالة كالكفالة عن حنظل ومغلس وكما لو كان الدين مؤجلا لم يرد ذلك ما روي انه علم ان بخلاف رجل من
الرضاء روي لصاحبه سقي على صاحبه دين فقال نعم دن ١٢ او ديناران فاستنع عن الصلوة عليه فقال علي
اراد ان يوفى قتاده مما على ما رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يصح الكفالة لما صلا لان المانع كان هو الدين ولو
لم يصح الكفالة لم يفتقر حكمه سقي ما يغا والمواص من ان لا يملك من الدين مطالب في احكام الدنيا لان عدم
المطالبة يعني في المحل وبموجب الذمة فكون الدين غير مطالب لم يمت فيه وهو سقوطه لعدم المحل العجز المعنى
فما خلا الكفالة عن المغلس التي فان الذمة كماله محتملة للميت سقي مستحق المطالبة اذ لا يستعمل مطالبة
المغلس خصوصا عند الحنيفة لان الافلاس لا يحقق عند صحة الكفالة بخلاف الدين الموجل لان المطالبة
فيه مسحقة على سبيل التاميل فصحت التراما بالكفالة واستدلوا بالحدث غير صحيح اذ ليس في الحديث لم سقي
مناك ماله ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول وليس فيه ان منه الكفالة صحى بمقتضاه على وجه سقي عليه
احكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على الفضائل احتمل الاقرار واحمل القدر ومضى
اقرب الوجوه لان الكفالة لا يصح للغائب عند اكثر ولا يصح للمجهول بخلاف وكان علم لا يصلح ما لم يتبين
له وجه القضاء وبالعدة يستبين له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفا للرسول الله علم كما كان سني المال

المعضور

وهم اهل

وحيوة

١٠٠

۴
کتابخانه
واضح
فان السلام
واضح

الله حقيقته بالتمتع ولا تقدر ما سفاضة وشهرة لأن دار الحرب ليس محل الشهرة احكام الاسلام فمصر حيلة الخط
 عدل لا غير مقصود في طلب الدليل وانما جاء الجمل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب خلاف
 الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يصل منه ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار شيوع احكام
 ومكته السؤال فتكرار السؤال بقصر منه فلا بعد قول الله ولحق ابيه اي علمه من السلم في دار الحرب حمل الشفع
 في ان دليل العلم خفي في حق الشفع كما في السلم في دار الحرب لانه ربما يقع البيع ولم يشتر حتى اذا علم الشفع
 بالبيع بعد ان ثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه وجعل الامة بالاعاق اي ولحق جهل الامة
 حمل الذي سلم في دار الحرب في كون دليل العلم خفيا في جهلها اذا اعطت الامة المنكحة ثبت لها الخيار
 ان شاء اقامت مع زوجها وان شئت فارقته لقوله علم بغير ملك بضعك فاخاركي فان لم يعلم بالخيار
 او علمت به لكن لم يعلم بقبول الخيار لها شرعا كان الجمل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان
 دليل العلم بكل واحد منها خفي في حقها اما في الاعاق وطا من لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه
 من الاحار واما في الحار فلا يملكها مشغولة بخدمة المولى فلا سفر في معرفته احكام الشريعة فلا يقوم اشتها
 الدليل في دار الاسلام بتمام العلم ولا ينادى به عن نصها زيادة الملك عليها والجمل يصلح عند اللزوم
 خلاف الصغير والصغيرة اذا تزوجها غير الاب والجد والاولياء يصح النكاح وشب لها الخيار بعد
 البلوغ لقصور الشفعة بالنسبة الى الحب فان لم يعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجمل منها عذرا الخفاء
 الدليل اذا المولى مستبد بالخيار وان علم بالنكاح ولم يعلم بالخيار لم يعذر حتى لو سكت كان ذلك منها رضا
 بالنكاح فلم ينق لها الخيار لان دليل العلم خفي في حقها مشغولة بالاحكام وعدم المانع من التعلم وحمل
 البكر اي لم يلق جمل البكر بالنكاح المولى يحمل المسلم في دار الحرب حتى لو لم يعلم البكر بالانكاح بالنكاح المولى يكون
 سكوته رضا من العلم خفاء دليل العلم في حقها اذا المولى مستبد بالنكاح وفيه الزام النكاح عليها مشروط
 العدل او العدالة عند اذ حنفه ولا يستتر عندها وجه من الوكيل والملاون الى اخيه اي لم يلق جمل الوكيل
 والملاون يحمل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والملاون بالاذن حتى لو تصرف قبل بلوغ الخبر
 اليها لم يفسد تصرفها الى الموكل والمولى ولو وكله بيع يتسارع اليه الفسلا ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى يفسد ذلك
 البيع لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكل شراء شيء بعينه فاشتره الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم
 لا يصح وكذا جعلها بالعرف والمجر حتى لو تصرف قبل العلم بالعرف والمجر يفسد تصرفها على الموكل والمولى لان جمل
 الخفاء الدليل اذا الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والمجر يفسد تصرفها على الموكل والمولى لان جمل
 قوله والسكراي ومن العوارض المكتسبة السكرو وسرور يعل على العقل مباشرة بعض اسبابه يمنع
 الى انسان عن العمل بوجوب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اسلا للخطاب فعلى من اذا حصل شر الاداء
 مثل الافيون ليس بسكر لانه ليس سرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض اسباب الخيلة
 فعلى من اذا تقاوه مخاطبا بعد زوال العقل احوكمي يايت بطريق الرجوع عليه مباشرة وهو نوعان سكر حاصل
 بطريق مباح سكر الحاصل بشرب الادواء مثل الافيون والبيع فهو كالاعمال حتى يمنع صحه عباراته من
 العقاق والاطلاق وغيره ولا يكرى ماوى قاضى خان وحاصه عن احسنه ومعيان الثوري ان الرجل ان
 كان عالما بفعل البيع وتأثر في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعقاقه وفي البسوط لا بأس بالداوى
 بالبيع ولو اذاد انه يذهب عقله به معنى لولا العقل ذلك لان الشرع على هذا السكرو حرام وكذا السكرو حمل
 بشرب المنكر بما فيه الجاد والمضطر بان اضطر للمعطش فشر من الخمر ما ربه به المعطش فسكرو منزلة

والسكر

في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر

الى غما حتى منع صحة طلاقه وعقاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس الله فصار من اقسام المرض والاساءة سكر حاصل
 بطريق محذور كما سكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشره وسدا لاسا في الخطاب بالاجماع لقوله لا تقربوا الصلوة
 وانتم سكارى هذا الخطاب لا يحل من سكر في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب لان كان
 في حال الصحو فذلك ان لو كان منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهل بيته الخطاب فلا يصلوا فمصر كقولك للعاقل
 اذا جفنت فلا تقبل كذا وفساده ظاهرا واذا ثبت انه لا سكر في الخطاب بمنزلة احكام الشريعة كلها من الصلوة والصوم
 وعن ما وسفد تصرفاته كلها قولا وفعل احى يصح طلاقه وعقاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير
 واستقراضه وغيره ما عندنا كالصاحي كذا في اشره البسوط قوله الا الله يعني اذا انكم بكله الكفر لم يحكم
 بكفره ولم تبين امراته اسحسانا وفي القناس ويوقول ان يوسف تبين منه امراته لانه لم يحاطب كالصاحي وحده اسحسان
 ان الله تبين على القصد والاعتقاد ونحن تعلم ان السكران غير معقد لما يقول بدليل انه لا يمكن بعد الصحو وما كان
 من عقد العلب لا ينسب خصوصا المذامب فانها تخار عن فكر وروية عما يؤول الى حق الامور عنده واذا كان كذلك
 كان من اعمل اللسان دون العلب فلا يكون اللسان معتبرا في الصبر لمجمل كانه لم ينطق به حكما كما لو جري على
 لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ **قوله** والاقترار بالحدود اي الصبح اقرارا بمباشرة اسباب الحدود والحالفة
 لله به من حد الزنا وشرب الخمر وسرقه الصغرى والكبرى لانه الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل
 الرجوع وهو السكران لا يثبت على شيء مما تقول الى ترى ان العلماء استقوا على ان السكر لا يثبت مدون
 اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقم السكر مقام الرجوع فيما سدرى بالشبهات فمعمل السكر كما يحتمل
 الرجوع من الارقار والسمس اليمه فابو حنيفة واقفها في ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشر اختلاط
 الكلام لان اعتبار الزنا به فيما يندى بالشبهات فاما الحد والحريم فيوجد فيها بالاختياط فان والشر مشاخنا على
 قولها واحمر بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه لو زنى في سكر لم يحد اذا صح ولا يصير السكر شبهه داره
 الحد لانه حصل بسبب موعدة فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود وقوله
 الحالفة عن الاقرار حد القذف والتقصا فان السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لاسل لانها من حقوق العبد
 فدل عليه وهو السكران ان لا سطل قوله والزل وقوله وموان يراد بالشر كذا تفسر للزول وليس المراد
 من الوضع منها وضع اللغة لا عن كالا سد للميكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع
 عقلا لا فادة معناه حقيقة كان او محازا والتصرف الشرعي موضوع لا فادة حكمه فاذا اراد بالكلام غير موضوع
 العقل وهو عدم افاده معناه اصلا واراد بالتصرف موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا وهو الزول وتبين
 بما ذكره بالفرق من المحاز والزل لان بالمجاز مراد افادة بخلاف الزول وهذا معنى قول الشيخ ان منصور ان
 الزول ما لا يرد به معنى ومعنى قول فخر الاسلام الزول هو اللعب ولهذا حاز المجاز كلام صلح الشرع ولا يكون
 الزول فيه ولهذا قيل مقابلة المجاز الحقيقة ومقابلة الزول الجدة وفي قول الشيخ وهو ضد الجدة اشار الى
 ذلك **قوله** وانه ساقى اختيار الحكم والرضا به لما كان نفس الزول ما قلنا كان الزول غير مناف للاختيار
 والرضا بمباشرة نفس التفرع ان البازل سكر ما يزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولهذا كبروا البردة
 ما زال لان الكلام بكلمة الكفر ما زال الاستحفاف بالدين وهو كفر ومصر مرتدا نفس الزول لا يزل به ولكن
 الزول ساقى الى اختيار حكم ما يزل به والرضا به منزلة شرط الخيار في البيع فانه عدم الرضا والاختيار في حق
 الحكم دون مباشرة السبب لان قوله بعث واشترت بوهذان رضا العاقد واختياره ولكن لم يشك الحكم لعدم الرضا
 به فكذا في الزول الى ان الزول في البيع يفسد بشرط الخيار لا يفسد على ما سبقت به وانما جمع بين الاختيار

والاقرار بالحدود

والزل

في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر
 في كل ما
 من سكر

والرضا لان الاختيار قد سلك عن الرضا كما في المكره فصار اختيار الشرط اي فصار الزل في جميع التقررات منزلة
خيار الشرط في البيع فهو شرط محتمل العوض في البيع والواجب والطلاق كالطلاق والطلاق في البيع وشرط
اي وشرط الزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر المتعاقدان باللسان انها هاذلان في العقد ولا يثبت له الا
الا انه لا يشرط ذكر في العقد خلاف خيار الشرط فانه شرط ذكر في العقد وهذا لا يشرط ذكره في العقد لما حصل
مقصودهما لان غرضهما من البيع مازال ان يعتقد الناس ذلك بغيره وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكر
في العقد قوله والتجنية كما يزل وفي المهر التجنية ان يترك الزنا الى امر باطنه بخلاف ظاهره فكل من التجنية
نوعا من الزل والهزل اعم منها لا يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه
والتجنية انما تكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا لداقل ولا ظاهرا منها سواء في الاصطلاح كما قال في المهر السلام على
بني الزل وفي الميسر مع قوله الحق اليك داري حطك ظهرا لا يترك كما يمكن من صيانة ملكي مع التجرى فلان الى ان
والجاء ظهري الى كذا والمراد بهذا المعنى وقيل التجنية هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة تعثره ونصره كالمهر
اليه صورته ان يقول لآخر ابيع داري مثل ونس ببيع حقيقة وانما هو تجنية ويشهد على ذلك ثم يبيع في الطاهر
فهذا البيع فاسد فلا ينافي التجنية او الزل اصيله وجوب الاحكام لانه لم يخل بها شيء من القدر والعقل البري
قوله علم ملائحة من جهة وسرهن جد الكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للمصلحة او للعبارة لما صح الحكم
والطلاق اذ البيع لا يثبت بدون اصله فاعله وما كان اثر الزل في اعدام الرضا بالحكم في اعدام الرضا بالمباشرة
وجب النظر في الاحكام كيف سفسم في حق الرضا والاختيار وكل حكم يعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها ثبت
ذلك الحكم وكل حكم يعلق بالرضا لا يثبت بغيره لعدم الرضا فان دخل الزل فيما يحتمل النقص كالبسج والجاراة
فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكلاهما على اربعة اقسام
سوى المتعاقدان على البناء على الزل او على الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او مختلفان في الاعراض

والمهر
على الزل

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

قوله
في المهر

بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجوه دليله وهو استيفاء مدة التحريم على تقدير كونه
غير معقول سقط ايضا لان الشرط الثابت بالضرر رشدهم فاذا وجد رشدهما تحقق شرطه فوجب جزاؤه
ومودع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله عالم بوجوبه الرشده لانه تم علق ايجابه بايقان الرشده اي ايقان
فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشده لا يدفع اليه ماله بعد ايقانه
وكذا اذا بلغ حشما وعشرين سنة لان السنفه مستحكم بطول المدد ولان السنفه في حكم المنع كالجنون والعتة
وبما عتق دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله وكذلك السنفه في حق الزوج لا يوجب الحجر على السنفه
لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف لا يوجب الحجر الا في المهر كالحاج والعاق بالطلاق واحلف
في وجوب النظر له بحكم عن التصرف في المهر كالمهر في البيع والجرارة واثبات الولاية للمهر على ماله صونا
لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر على من التصرفات بسبب السنفه
بحر عليه بهذا السبب عن كل تصرف سطره المهر دون ما لا يملكه على سبيل النظر له لقوله فان كان الذي
عليه الحق سفها او ضعفا او لا يستطيع ان يعمل موافق لماله واليه بالعدل عن على اثبات الولاية على السنفه
وذكر لا يصور له بعد الحجر عليه ولان السنفه مبذرة ماله محجج عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي
انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو محقق فيها فلان يكون محجورا عليه كان اولى ومذا النظر بالحج وادحقا
للمسلم لان ضرره يعود الى الكافة لانه اذا انفق ماله بالتبذير ضرر على اهل المسلمين وبسبب السنفه
مستحق الماله والحجر على المهر لا يقع الضرر على العامة مشورع بالحاج كما في المفتي الما جن والطبيب الجاهل
والمكاري المخلص وحقا الدين السنفه ايضا فانه وان كان عاصيا لسنفه سبب النظر باعتبار اصل
دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله له ولهذا لو مات بصل عليه وكذا كل فاسق خالف سلامه
والدليل عليه منع ماله عنه فانه مستحق النظر له ليقضي صونا عن التلف وكذا الحجر عليه نظرا له لانه
منع الماله عنه مقصود لعنه بل لا يملكه ولا يحصل هذا ما لم تقطع لسانه عن ماله وانما لم تثبت
الحجر في حق الطلاق والعناق وكومها لان المحجور عليه سبب السنفه في التصرفات كما لما زل فان
المازل يجوز كلامه على غير ما يحكم كلام العقل لا اتباع الهوى ومكابر العقل لا بصان في عقله
وكذا هذا فكل تصرف لا يؤثر في المهر لا يؤثر في السنفه ايضا واحس ابو حنيفة بان حر مخاطب
فكون مطلق التصرف في ماله كالرشده فانما يكون مخاطبا بثباته السنفه والحريه بشبهة المالكية
وكون الماله خالص ملكه ثبت المحليه فعندما صدق التصرف في ماله في محله لا يمنع نفوقه الا لما منع
والسنفه لا يصلح ما نفع من النفوق لان السنفه لا يوجب اسقاط العقل ولكن السنفه مكابر العقل في
التبذير لغلبه ماله مع علمه بقمه وفلا عاقبة فلم يحل كونه سببا للنظر لكونه معصية والدليل
عليه انه لا يطل عباره حتى يطلقة وعناقه ومينه ونذره واقذاره باسباب الخلو ولا يعطل
عليه اسباب الخلو حتى يحجب عليه الخلو اذا ما شرب اسبابها وهذه العقوبات تدرك بالشبهات
ولو نفي السنفه معتبرا في ايجاب النظر لكان اولى لمعتبر بها تدرك بالشبهات ولو كان الحجر عليه نظرا له
لكان اولى لمعتبر عليه عن الاقرار باسباب الخلو لان الضرر في هذا المحجور والماله تبع للنفس فاذا
لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه من دفع الضرر عن ماله اولى وقولها مستحق النظر بعد الجنابة
فلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبير كوز العفو لا يجب كمن النظر على
هذا الوجه انما يحسن اذا لم يضمن ضررا فوق هذا النظر ومهنا قد تضمن لان في اثبات الحجر عليه

مهما الم

ابطال ولا ينفه وامليته والحاقه باليهام وهي نعمة اصله لان الانسان انما عتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز
ابطال هذه النعمة لصانها المالك خلاف منع الماله لانه ثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا نقاس عليه اذ ثبت
بطرف العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعددته الى منع اللسان وقصر العيان لا القياس لا يحرك في العقوبات
ولا يعال منع الماله لو كان عقوبة لغرض الى الامام لا الى الدوله لا بالقول بل بالعقوبة تعزير وتكريب
لاحد محجور لغرض الى الدوله كما في محجور المالك وليس للمالك ان ينقض معقول معلول عليه النظر لا بالعقوبة
لان حوار قانس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع الماله ابطال نعمة زائدة عليه وهي البد والحاقه
بالعقوبة وابطال الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاصله والما قبله بيان جواز الحاق ضرر بسببه في منع نعمة
زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بنفوت النعمة الاصلية والحاقه باليهام بمعنى النظر له
والجواب عن الماله ان المراد من السنفه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نزع
المسماحه ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعمل المجنون وقيل المراهق من السنفه
المبذر الذي احلفوا فيه ولكن المراد من المراهق في الحق لا في السنفه وفي المراهق كلام طويل في السنفه والسفر
كذلك السفر لغة قطع المسانه وشرعا خروج على قصد المسير الى موضع بيته ومن ذلك الموضع مسير ماله امام
على ما عرفت وانه لا ينافي اي السفر لا يخل بها توجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب
من الاحكام ولكنه اي ولكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي من غير نظر الى لونه موحا للسنفه او غير موجب
لها لكونه من اسباب المشقة لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف
المرض حيث لم يتعلق بالرحمة بنفسه لانه يتنوع في نفسه الى ما يضربه الصوم والى ما يضره فلا بد من ذلك
الرحمة بالمرض الذي يوجب المشقة يارديه فوثر اي السفر في قصر ذوات المهرج من الصلوات حتى لم يبق الاكل
مسروعا اصلا عندنا وكان ظهر المراهق فوجره سواء وعند الشافعي حكم السفر بوجوب الرحمة للمسافر بان يملك
ركعتين ان شاء وان شاء المراهق في المراهق واذا فانت لزمه قضاء المراهق وقدم بيان المسافر في فصل
العزقة والرحمة ووثق اي السفر في اخر وجوب اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فبقى
فرضا حتى يرد ادائه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المحتارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه
بما يقتضي ولم يكن موجبا لزوم لانه بمعنى ما تحقق لا يوجب ضرره الى الانططار حيث لا يكون فيها لان المسافر
قاد على الصوم من غير تكلف من غير لزوم لانه على تقدير لزوم الضرر بتقدير حقيقة يمكن دفعها
بالاستماع عن السفر خلاف المرض لانه امر ساهى لا يمكن دفعه ففصل انه اي المكلف اذا اصبح صائما
وسوا فر معنى نوى الصوم وشرعه لا يباح له الفطر او مقيم م سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرر الداعية
اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا سقط به ما تقرر وجوبه عليه خلاف المرض اذا
تكلف للصوم بتحل زاده المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الانططار
لانه يوجب ضرره لا زنه بحيث لا يمكن دفعها بوجوبه المصلحة الا فطار ولو افطرا في حاله السفر
مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عند التمكن من الشهية في وجوبها باقتران السبب المسبب للفطر فان
السفر يسبب للفطر في الجملة فصورته تكتفي به وان لم يوجب باحة الفطر وعن الشافعي انه يلزمه الكفارة اعتبارا
لاخر النهار باوله وسد باب صيد فان الفطر في اوله يعزى عن الشهية خلاف ما تعدد السفر به بصرفه كذا
في المبسوط ولو افطرا في المقيم العائم على الصوم م سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف اذا مرض بعد
الفطر مرضا يسبب لا فطار حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا من السفر امر اختياري والمرض ساهى فلا

والولاية

مطلب السفر

في تحريم النظر

وجد المرض في آخر النهار فيزول استحقاق الصوم لانه يبعث له الفطر ورواى الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا
من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بان
الكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن اخيه كذا في رواية
قاضي خان قوله واحكام السفر شمس الخروج الى الرخص الى علق به شمس الخروج من غير المص
بالسنة المشهورة عن رسول الله فانه علم كان يترخص برخص المسافرين حتى يخرج الى السفر وعلى
رضي الله عنه حسن خروج من البصرة الى الطبرستان في عام نظر الى خفي امانه وقال لوجا وزنا ذلك الخضر صديقا
ركعتين وكان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسرة لانه ايام لان العلم يتم به الحكم
لا تثبت قبل تمام العلم لكن ترك القياس بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجمع فان شرعية رخص السفر
للمسافر ولو يوفى الترخيص بها على تمام العلة تمام ايام التعطيل للرخصة في حق من لم يكن مقصده
المسرة كمنه ايام ولم يقدفها في حقه فلو عرفت بنفس الخروج بقربها الحكم في حق الجمع واثبات الرخصة
في جميع هذه السفر قوله والخطا قيل الصواب ان يجب به المقصود والخطا ضد الصواب والعدول
عن وجه الخطا امر صدر عن الانسان بغرض مقصده بسبب ترك التثبت منه عند مباشرة امر مقصود
ويراد منه القول بغيره قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطا يذكر ولا يراد منه العهد قال ج ومقتل موثنا خطا وقال
عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان ثم قال والخطا ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المعقول كمن
الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصدا الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان قوله وهو عذر
صالح لسقوط حق الله في حوازل المواخذ على الخطا وعند المعتزلة لا يجوز المواخذ عليه في حكمة
لان الجنابة لا تخفى بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المواخذ عليه عقلا لانه امر ان يسأل عنه عدم
المواخذة بالخطا في قوله اخبارا عن الرسل او تعلمها للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كانت
المواخذة لا يجوز عقلا لكانت المواخذة جورا وصارا للدعا في التقدير ربنا لا يجرع علينا لكن المواخذة سقطت
مع جوارها برعا النبي عليه فانه قال ربنا لا تؤاخذنا آلاية استجب لفي دعائه فاشار الشيخ بقوله
ومع عذر صالح الى هذا يعني انه وان كان جائزا للمواخذة الا انه عذر صالح لسقوط حق الله اذا
حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلواته ولا ياتم ولو اخطا في القبلة
بعد ما اجتهد لا ياتم ويسحق اجرا واحدا واخر يقول سقط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يحل
عذرا فيها كما يحق قوله وصير شبهة في العقوبة اي بصير الخطا شبهة في باب العقوبة حتى لو
زفت عير امراته فوطئها على ظن انه امراته لا يحد ولا ياتم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد
فقتله لا ياتم اثم القتل العمد وان كان اثم ترك التثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاسلة فلا
يجب على المخذور لكن الخطا لا يشك في ضرب بقصير وموت ترك التثبت والاحتياط اذ يمكن الاحتراز
عنه بالاحتياط فصلاح سبب الجزاء القاصي وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ
الكفارة شبه العباد والعقوبة فيتعذر سببها من هذه اسن الخطر والاحتياط لانه الخطا كذلك اذ اصل
الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محذور وكان قاصرا في حق الجنابة فصلاح سبب الجزاء
القاصي قوله ولم يحل عذرا الى لم يحل الخطا عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان
خطا بان رمى الى شاة على ظن انه صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه بحسب علمه فان كان يدرك
مالا لا جزا افضل فيعتد عصمة المملوك كونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمة المملوك وهذا هو اللفظ جماعة ما

الحق ببلد
من الصلوات
صالح

ويراد منه القول بغيره
ونحوه

انها

اللفظ

قال انسان يجب على الكل ضمان واحدا فاعلم انه يدان مال كما في جزاء صيد الحرم وجوب به اي بالخطا الدنة لانها
من حقوق العباد وبذلك المحل لاجزاء الفعل وكان سفي لخرج مال القائل ضمان العدو ان كنهها وحت مطبق الصلة
يعني لا يقابلها مال والخطا في نفسه عذر به لسقوط بعض الحقوق فصلاح سبب التخصف في الفعل وهو
اذا ما موصلة لان مبنى الصلاة على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلا يكون
على العاقلة في مثل سنين قوله وصحة طلاقه اي طلاق الخاطي عندنا ان اراد ان يقول اسقي فري على
لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا
صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمعي والغمي عليه ولكن نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا
يعلق الحكم بوجود حقيقته بل يعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اسمية القصد بالعقل والبلوغ بغير
المخرج كما في السفر مع المشقة ولا يعال لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق
النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتد الرضا من البيع والحوارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحسب
لم يتم مقامه دلالة الاعتبار حقيقة القصد حقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول البيع انما يقوم مقام
شرط من احدهما انه يصلح دليلا عليه والمان ان يكون في الوقوف على اصل حرج الحاية فيقتل الحكم عند
وجودها الى الدليل مقام الدلول تبسيرا واحدا الشرط في حق النائم مقصود لانه لا حرج في الوقوف على العمل
بالصل العقل فانه يعرف بما يات به ويذكر ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع
عن استعمال نور العقل وتا اسلية القصد بعدومه سقي من غير حرج في ذكره فلا يصح في حقه اقامة البلوغ
عن عقل مقام القصد لا تنافي الشرط والرضا في حق العباد عبادا عن استلاء الاختيار ولو غلبت نهايته بحيث
يقضي اثر الى الظاهر من ظهور البشاشة وكونها كما يقضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن
ولم يكن اقامة البلوغ مقامه بل يعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باسمية الرضا قوله
ويجب ان يعتد ببيع اذ اجري البيع على لسان المراء خطا وان اراد ان يقول سبي كما في حق لسانه
بعت هذا العن بكذا وقاله الاخر قبلت وصلة خصمه على الخطا يجب ان يعتد ببيعته يعني لا رواه
فيه عن اصحابنا ولكن يجب ان يعتد ببيعته فاسدا كاعتقاد بيع المكر لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه
اختيارا وليس بطبع كريان الماء فيعتد البيع لوجوده اصل الاختيار وبفسد لغوات الرضا كبس المكره
قوله والمكره قيل الاكره حمل الغر على امر كونه ولا يريد مباشرة لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه
وهو ثلاثه انواع احدها يعدم الرضا وفسد الاختيار وهو المبيح اي بوجوب الحيا والاضطرار نحو التهديد
بما يخاف على نفسه او عضوه او عياله لان حرمة الاعضا حرمة النفس تبعها والاختيار وهو القصد
الى امر محتمل للوجود والعدم داخل بحسب قلة الغافل ترجح احد الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح
من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبدا والغافل يكون اختيارا مستبدا على اختيار الغافل فاذا اضطر
الى مباشرة امر بأكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكره فيصير الاختيار فاسدا لا بقناعة المكره وان
لم يعدم اصلا والمان ما يعدم الرضا ولا يفسد كونه المكره بالحسب او القيد مدة مدلة او بالضرر
الذي لا يخاف به التلف على نفسه او عضوه وانما لا يفسد به المخرار لعدم الاضطرار الى مباشرة
ما اكره عليه لانه من الصبر على مثله والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة لان
الرضا مستلزم لصحة الاختيار كونه الاكره بحسب اسمه او ابنه او زوجته او امه او اخيه او اخته او كل
ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتأثرة بالمحرمية كالولاد وبوهمتهم بحسب مولاه فلا يعدم الرضا

هذا هو
الاصح

سبب عيان

على اختيار

حتى لو اكره بحسب احد مولا و يبيع عبدا فباع في القياس البيع جائز لان هذا ليس باكره خفيته فانه
لم يمتد به في نفسه وبحسب ابيه لا يلحق ضررا به وفي الاستحسان ان ذلك اكره ولا يمتد به في نفسه
ضرراته به لان بحسب ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به بحسب نفسه او اكثر في تولد الصلح وما
يختار السجين والحبس مكان ابيه ليجرح ابيه فكما ان التهديد في حق نفسه يفسد تمام الرضا فكذا التهديد بحسب
كذلك المبسوط فكان ما ذكر المصنف جواب القياس واما بحسب الاكره في جميع الصور اذا ثبت او غلب على
على ظنه انه لو لم يفعل ما امره لا حرج عليه ما هو فيه وان غلب على ظنه انه يخوف وتهديد لا يحق لا يكون مكرها
وكذا اذا لم يكن للمكره تكسر في ايقاع ما يمتد به لا يكون ذلك اكره ايا بل يمتد بان قوله وهو اكره جملة
الى اخره اي اكره اجمع اقسامه لا ينافي في الخطاب والمسلمه اي لا يوجد في خطابه عن المكره بحال لان
المكره مبتلى في حالة الاكره كما انه مبتلى في حاله الاختيار واما بتلا بحسب الخطا في ان ينافي الى اهل بيته ولا اهل بيته
الوجوب ولا اهل بيته الاداء لانها ثابتان بالزعة والعقل والبلوغ والقدرة والكره لا يخل بشيء منها لانه
اي لان المكره في اليقين ما اكره من مرض وحظاي من كونه مكرها فرضا وهذا دليل على ثبوت الاختيار
وحسب الخطاب في حق قوله فرضي كما لو اكره على كل المسئلة او شر الخمر بما يوجب الجاء فانه يفرض
عليه المقام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل عاقب عليه لشوقه الى اكله في
حقه ما لا يستثنى المذكور في قوله في الاما اضطررتهم ومن اكره على ما يباح يفرض فعله فكذا اذا اضطر
اي يحظر مكان في الاكره على الزنا وقتل النفس العصومة واما باقية كما في الاكره على افساد الصوم في حق
المسا فرفاهه يبين له المفطار ورحمة كما في الاكره على الكفر فانه اترخص له احرأ وكلما كفر على
اللسان لانه منع له ويحقق هذه الامور في حق علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون
الخطا قوله ولا ينافي في الاختيار اي الاكره لا ينافي في الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل
الاكره اذا الاكره على شرط اختياره محال فلا يكره المراه على تركه فضا حكا بالقوة الى تركه ان يكره على ان يحار
احد المراهين واقف المكره ولذلك كانه مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطا بدون الاختيار لا يكون
وكان سدا لقول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور لترك الاكره اذا انتهى الى ضد الاجاء لا يتبع التكليف
فقال انه لا ينافي في الاختيار واذا ثبت انه لا ينافي في الاختيار فلا يصلح لا بطلان حكم شيء من الاقوال ولا افعال
لا بدليل غير على مثال فعل الطابع فان موجب فعل الطابع ثبت لا محالة الا اذا قام الدليل على بعض
من شرط او استثنى او استثنى فثبت موجب افعال المكره واقواله الا اذا اورد المخبر ولما اثار المكره في تعديل النسبة
اذا امكن في نفوس الرضا اذا قصر فاما لا اثر له في اصدار القول والفعل عندنا وعند السامع الاكره
الباطل عذر في الشريعة مبطل للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولاً لان الاكره سطل الاختيار
عنده وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار المراهي لقول الصنيع التائم باطل لعدم القصد والاختيار
والاكره بالحسب الدائم عنده كالاكره بالفضل في ابطال القول والفعل اصلا لمحقق عصمة حقوق
المكره عليه انه لا يمتد به دون اختياره فيبطل بقرينه وقايريه كلها واذا وقع الاكره على الفعل
فاذا تم الاكره بطل حكم الفعل الفاعل وتامه بان جعل عذرا يبيح شرعا كالاكره بالفضل والحسب
الدائم على خلاف ما لا الغير فان امكن لنسب الى المكره سبب والى سطل حكمه وكذا ما ذكرنا من الاكره
لا يعدم الاختيار في سبب والحكم جميعا وفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار
صحح وهو اختيار المكره وحسب ترجيح الصحح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحح

ولذلك

وعلى الثاني

ولكن

بطلان

الاكره

وان لم يكن بقى منسوباً الى الاختيار الفاسد وهذا نص المكره اليه للمكره فاما حكم المراهي له وبما لا يحتمل ان يكون
آله لا يصح نسبته الحكم الى المكره منسوباً الى الاختيار الفاسد وصارت التصرفات صادرة عن المراهي
كلها في هذا الباب منقسمة الى مدين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وبما لا يمكن ولذا ذكر شرح الشرح في بيان
التصريفات بقوله في الاقوال لا يصلح له لغرض الى اخره قال ابو الفاضل المراهي في الاضاح المراهي
يصلح اليه للمكره انه على المكره اكل الفعل المطلوب نفسه فاذا حمل غرضه عليه بوعيد
تلف صاد كانه فعله ومن قولنا لا يصلح له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل نفسه فاذا حمل غرضه
منه بقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره اليه لغيره لانه لا يصلح ان يسلم المراهي لغيره
حسنا مع وجه لا يبق للسان المسكلم اختيارا فاقصر الاقوال باحكامها على المسكلم وهو معنى قول الشرح فاقصر
عليه اي على المسكلم فان كان ما لا يفسخ اي فان كان القول ما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا بطل
بأنكره كالاتفاق ونحوه اي العتاق والسكاح فان هذه التصرفات لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد
والاختيار دون الرضا حتى لو اعتنى او طلق او تزوج بالكره بغيره فانها لا سطل بالهزل والرهل ينافي
الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الحيا ومنعونا في الاختيار اصلا في الحكم فلا ينافي لا سطل بالفسد
الاختيار وهو الاكره اولى واذا اقبل الاكره يقول المال في الملح فان الطلاق يقع والمال لا يحل
لان الاكره لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا والزام المال بعدم عديم الرضا فصار كان المال
لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغرى على مال فانه الصغرى لو اختلعت مع زوجها البالغ
مع الطلاق ولا يجب لان التامها غير صحيح قوله وان كان كماله اي ان كان القول اكل الفسخ
ويوقف على الرضا في البيع ونحوه اي الاجارة فانه يقصر على المباشرة اي لا يحتمل الفسخ الا ان
لعدم الرضا لان الاكره لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من امله في جملة ولكنه منع فكل نوات
الرضا الذي هو شرط انعقاد الاكره فيسقط فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صحح
او دلالة صح لانه رضا قد تم فيقول المعنى المفرد بالاجارة كالباع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد
واذا سقط شرط الاجل والخيار فاسد لم يبق بطلان بقرنه كان البيع جائزا فكذا هذا قوله ولا يصح
كلها سواء كانت محتملة الفسخ او بما لا يحتمله لانه يعتمد اي لان الاقرار عند قيام المخبر لانه خبر تمثيل
الصدق والكذب وانما موجب الحق باعتباره رجحان جانب الصدق ودلالة على وجه المخبر وذلك في
بالاكره لان قيام السلف على راسه دليل على اقراره لا يصلح دليلا على وجه المخبر لانه سلكه دفعا
للسلف بنفسه وهو معنى قول الشرح وقامت دلالته على عدم ثبوت المخبر به هذا هو وار قوله
ومرافعات فبان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه اليه بغيره كالاكل والوطئ فيعصر الفعل على المراهي
لان كلاهما يقع غرض لا يصور وكذا الوطئ اليه غرض لا يصور حتى لو اكره على الكل وهو صام
ولا يصح صوم المكره لو كان صائما بالاتفاق لانه لا يصلح اليه في نفس الاكل فيعصر على المراهي فاما
نسبته الى المكره من حيث ان اتفاق فقد اختلفت الروايات عاصمنا وذكر في شرح الطحاوي والامام
وعمره انه لو اكره على اكل فان الفسخ الرضا على المراهي دون اكره وان كان المراهي يصلح اليه لم يحش
الاتفاق كما في الاكره على العتاق لان منفعة الوطئ حصلت له فصح الرضا عليه كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد وحسب العتق الزنا ولا يرجع به على المراهي لان منفعة الوطئ حصلت له كالاتفاق
لان ماله العبد تلفت من غير منفعة المراهي في المحظ ان الرضا على المراهي لا على المراهي وان كان

لا يبطل

ولا يفسد

والاقرار

الاقرار

المكره حائبا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره اذنه لان المكره على الاكل الكراهة على
القبض اذ يدونه لا يمكنه الاكل في الغالب كما قبض المكره الطعام صار قبضه مقبولا الى المكره فصار
كان المكره قبضه نفسه وقال له كل ولو قبضه نفسه صار غاصبا ما اذا كان للطعام بالقبض ثم
اذناله بالاكل ومنه لا يضر في كل شيء وكذا من هذا خلافا اذا اكرمه على طعام نفسه فان كان
حائبا لا يرجع على المكره شيئا وان كان شعبان رجع عليه بعمته لانه لا يمكن ان جعل المكره غاصبا
للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بالمال ولا يتصور الزالة ما دام في يد مالكه
معدرا لحا بضمن الغصب قبل الاكل فلا يضر الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد ضمان الضمان صار اكله
طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شعبان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكرامه على اكله
فيجب الضمان عليه كذا في التهمة قوله **والمان ما يصلح فيه آلة لغنى** اذا اتصل المكره بالمجنى بما يصلح
ان يكون الفاعل فيه آلة لغنى كالتلف النفس والماله فانه يمكن للمكره ان يأخذ المكره ويضربه نفسا او
مالا مسلغه نسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وفروج المكره من البين حتى لو اكرمه انسان على
قتل انسان اخر ومع المكره ما اوجب خروج القاتل بان قاتله بالسيف او قتلته بغيره فقتله بغيره
وجب القود على المكره بالاجتماع كذا ذكره في السلام ولو اكرمه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا
وجبت الدية على عاقله المكره والكفارة عليه كما لو باشره نفسه لانه لما اكرمه بالقتل تقدم عليه وان
كان حرا با طلبا لخلص نفسه بعد اختياره وصير كالمجبور على هذا الفعل بقضيته الطبع اذ الانسان
مجبور على حب الحياة فاذا عارض هذا الاختيار ان سدا اختياره وجب ترجيح الصالح على الفاسد فينسب
الفعل الى المكره وحصل المكره آله له فصار المكره في حكم عدم الاختيار والحق بالآلة التي لا اختيار لها فغلب
سيف او عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكراه الكمال فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الجوارح الاكراه
بحسب او قتل فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كآلة عند
تمام الجوارح لنفسه الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيسبى الفعل مقصورا
على المكره وانما ينسب الفعل الى المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يبدل محل الجناية كما اذا سدل على
لان في تبدل المحل خلاف المكره لانه لم يوجد منه الا كراهة على المحل الاخر فيكون طائفا في ذلك وفي خلافه
بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه انصرف الفعل على الفاعل وهذا كمن يحس على قبل الصيد ولو اكرمه جلاط
على صيد للحرم فان سدل الفعل بقصره على المباشر ولا ينسب الى المكره وان كان يتصور ان يحل المباشر
آله له ما حله ويضربه على الصيد ومع هذا لم يجعل آله له لان في تبدل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة
احرام المكره اودينه وان كان المحل هو الصيد صرح لانه اكرمه على الجناية او على غيره اذا كان جلاط
لان حرمة قبل صيد للحرم حق الله وضمانه كان حقا له ايضا ولو جعل المكره آله لسدل محل الجناية لانه لو كان
الجناية واقعة على احرام المكره اودينه وفي ذلك بطلان الاكراه لما ذكرنا ولهذا قلنا لن المكره على القتل بان لم يمتد
وان كان القتل ما يصلح ان يكون الفاعل آله لغنى لان القتل خشنه يوجب لما تم حيا به على من السائر
ولو جعل آله في حقه لتبدل محل الجناية لانه لو كان بكره وقع على دين المكره ولنه لم يمتد ذلك ولكن حقوق وجوب
القصاص والدية والكفارة وحريان للموتات نسب الى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار المكره
انما لانه اثر روج نفسه على من سئل في الحرمة واطاح المخلوق في معصية الخالق لانه لم يمتد بها عن الإقدام
عليه وقصد ذلك عليه وحققه بالفعل والقصد هو ما يصلح فيه آلة لغنى اذ لم يتصور لن قصد الانسان بقتل

الاكراه

على السليم

والحرمان

غنى فلهذا بقي الاثم عليه قوله **والحرمان** هذا بيان لشراكره في الحرمان بالاسقاط وعدم
حرمة لا يسقط اي لا يستقط ولا يدخلها رخصة كما نزل بالحرمان وقتل المسلم بخرجه فانه لا يحل ذلك بعد
الحرمان ولا يرخص فيه لانه دليل الرخصة خوف التلف والمكره يعجز الرأى ايضا وهو المقصود بالقتل
في استحقاق الضمان عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يترك نفسه عن نصانه نفسه فصار المكره في
حكم العدم في حق ابا حه قبل المكره عليه للتعارض منها في استحقاق الضمان فاذا قتل وكان قتل بلا
كونه وحكم وفي الزنا فساد الفرائض لانه كان الزنا محرما فلو كان الزنا يرخص لم يكن ذلك في القتل
ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزنا لا يمكن احيانا النفقة عليه ولم يكن للمرأة حق الزنا على الولد
لعجزها عن الكسب فلهذا الولد موقوف فكان الزنا محرما الى ما كان حيا فلا يثبت الرخص فيه بالاكراه بلما
قلنا في القتل ولا نقول **والحرمان** في غير المنكوحه مسلم اما في منكوحه الغير فغير مسلم لان الولد
الى الفرائض لقوله علم الولد للفراش وللعاهر الحجر لا نقول الاصل ان ينسب الولد الى من خلقه من ابيه وبحسب
النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه كان اسلا كما حيا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صليحت الفرائض نسب مثل
هذا الولد عن نفسه على من يولد الى ابيه اسلا كما حيا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صليحت الفرائض نسب مثل
زنا المرأة كتحريم الرخصة حتى لو اكرمت بالقتل او لقطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التحريم
القتل الذي هو مانع من الرخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا يستقطع ولهذا سقط الاثم
والحرمان **قوله** وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الحر والحرة والميتة فان الاكراه المكمل
بحسب ابا حه من هذا الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنسب الا عند الاختيار قال تعالى وهو فضل
لكم ما حرم عليكم لانه لا يمتنع في حاله الضرورة ولا يستلزم التحريم انما هو اقرار الكلام صار عامرا
المستثنى بالاسس وقد كان مباحا قبل التحريم فبقى على ما كان في حاله الضرورة وهذا كمن اضطر الى ذلك يجوز
او عطش فانه يصير مباحا في حقه المسمى ان رفق التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما في الجوارح
حزنا له العقل والصدق كبر الله واما الحرمان في اكله من غير طيبه الى اكله واما الميتة في الجنايات
فاذا آلى ذلك الى قوت الكل كان قوت البعض اولى من قوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حاله الاكراه
كان المكره في الاحتياج من تناوله مضيقا لبيه فصار آثما وهذا اذا دام الاكراه بان يحاف على نفسه او عضوه
فاما اذا قصر بان اكرمه على ذلك بالجسد والضرب او القيد لم يمتد الى التناول لعدم الضرورة لانه اذا
شرب في هذه الحالة لم يمتد لانه اذا دام الاكراه لم يمتد الى التناول لعدم الضرورة لانه اذا
المكره على القتل بالحس اذا قتل فانه يقتضيه لانه اذا دام الاكراه لم يمتد الى التناول لعدم الضرورة لانه اذا
الى المكره شفتين موقفا اذا قصر ولم يقتل لم يمتد لانه اذا دام الاكراه لم يمتد الى التناول لعدم الضرورة لانه اذا
لكنها تحتمل الرخصة اي كوز الترخيص فيها كاجراء كلمة الكفر في حاله الاكراه وذلك لان اجراء كلمة الكفر
حرام بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى
الابد فلا يستقط حرمة الاكراه الا انه اذا رخص للجسد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمينان القلب بالنسب
في قصته غاي وقصة خبيث وقد يتنما في باب العزقة والرخصة وذلك لرفع اجراء كلمة الكفر فوات
التوحيد صور لا معنى لانه يعتقد وحدانية الله بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان من واجبه
كاف لتمام الايمان وما بعد ما دعاه على ذلك الاقرار وبالله اجراء بقوت الدعاء وقد كان يوجب خلافا اصل
الايمان كمن لما كان الاجراء كغيره صرح كان حراما لان الكفر جرم صرح ومعنى فاجتمع منها حقان في

والاكره عليه

مما حمله

عبار

وهذا هو المستثنى من الاكراه

لا

قوله في قوله

لم يبق
من الأباقة

١٠
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولا
 أن هدانا الله
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولا
 أن هدانا الله
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولا
 أن هدانا الله

قال المرحوم العلامة الفاضل
ولم يزل هذا الأمر مستمرا
حتى انزل الله تعالى في
الكتاب ما يشهد به
الحق والعدل

وتغذیه

لم يحن متابعة النبي عليه السلام قبل ظهور المعجزة عند اسئل السنة فلا يجوز متابعة الشيع ايضا بدون العلم بانة يصلح شيئا ومقتضى داماوله قالها بجور ما اعناه انه عنها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الحيات والحج واما وحى النحل فلا كلام فيه لان الله تم اضاف ذلك الى الله وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة واما لكلام في شريع في القلب ولا يدرك الله من الله او من الشيطان او من النفس ولا شكر كرامة الدراسة ولكن لا يجعل شهادة القلب حجة لجهلنا انه من الله ام لا وحدث وابصة ورهني باب ما يحل فعله وتركه فجب ترك ما يريه الى ما لا يريه احتياطاً فاما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمة بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه واما حدث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففيه انه كان مخصوصاً به وخرج نكر هذه الكرامة واما نكر اثبات الشريعة به وعمر كان يعلم في المشروعات بالكتاب والسنة والجهل ما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحرى عند الضرورة في حق المعجزة لقوله تعالى والله المشرق والمغرب فانيما تولوا فثم وجه الله فيل نزلت الآية في حجة التحري عند الحاجة الى معرفة القبلة ولحق غير المنصوص وهو التحري في الالوان والنياب والمسايلع وكوما عند الحاجة بالمنصوص والتحري ليس من باب الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات العقلية للطن والالهام مانع في القلب من غير نفس او استدلال حسب الامور المستدل بالامارات العقلية للطن والالهام مانع في القلب من غير كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان اصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب حجة والحجة الوحى او الاجتهاد وفيما جعل حجة ضرورية انه حكى عن صاحب وحى واليات بالضرور فيقدر بقدر ما ولا ضرور في العموم فلا يثبت حسب العرف ما استقر في النفوس من حجة شهادات العقول وتلقته الظواهر السليمة بالقبول والعادة ما استمر عليه واعادوا له مرة بعد اخرى والجدل ما خوف من الجدول وهو العقل والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المخصصه عن افساد قوله حجة او شبهة وسميت المناظرات مجادلات لان كل واحد من المناظرين يحكم دعواه بالدليل ان كان قصده كل واحد منها البعاد والغلبة فهي مدعوم والله اشار النبي عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هديهم الا اذ اتوا الجدول وان كان القصد منه اظهار الحق لمجيء الى الله واليه الانسان بقوله وجاد لهم التي هي احسن قاله العاصي ابو زيد للمجولة شروط واداب وركن وداعية وغرض اما الشرط فهي ان يكون غرضها اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما للحقائق العربية بصيرا في القواعد النحوية والنحو وادابها وان يكون حافظا للنصوص والاحكام وان يكون متبحرا في معرفة طائفتي لا وفيها ولا غلظا وتسلل من الشرائط تقرير البحث وان لا يعصب احدهما منصف الآخر واما الاداب فمما لا يضطرب مما سوى اللسان من الجوانع والا اعتدال في خفض الصوت ورفع وحسن الاصفا الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب والانتقام والاحتراز عن التكلم في مجلس الشعب في مجلس جماعة لا يستمعون كلامه تكبرا لانه يؤذي الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطن واما الداعية فالسؤال المسترشد او الابلار بوقوع حالاته شرعية ليتضح حكمها بالذاكرات او بوقوع شكل في قاعة او فيما يتعلق بها من الوسائل او الحاجة الى معرفة توفيق بين الدليلين المتعارضين صوت وكل هذه المناظرات شعيرة في احياء الشريعة المصطفوية وقاله علم لا يكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوجع الى مثلك ولا ينجح في ان مذاكرات

الحفظ جدًا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحفظ و يعرف

العلماء مسترشدين فوائده لا تحصى وجه العلم في حل المشكلات اقوى درجة من جهة الغزاة مع الكفار
ولذا قال علم حداد العلماء يوزن مع دم الشهداء والمداد العلماء فخرج والدم للشهداء اصل واما الركن
فالقائمة الدليل الصحيح على بطلان المدعى واما العرض فظهور الحق ليقتدر اوطور خير ليعلم وتترك هذه
وموالباطل والشك مسدده المستثنى اذا تعدد وتغير حرف العطف كقول الرجل لفلان
على عشر الاسبعة الا سته المحمده كون الاستثنا من اثبات نفى ونفى اثبات فيعلم عليه اربعة
الحاذا كان اكثر من الاول او مساويا فانه يعود الكل الى الاول الكلام لتعذر الاستحاج ولو تعذر حرف
العطف فالاستثنا يعود الى اول الكلام ايضا كقوله على عشر الاسبعة والاثلاثة يجب علمه درهمان
واستثنا الكل من الكل لا يصح نقضا ويصح ضمنا كقوله نسائي طوائف الى عايشة وحفصة وزينب وفاطمة
لم تطلق واحدة منها ولو قال نسائي طوائف الى نسائي فطلقت كلهن مسدده تخصيص العام
بالدليل العقلي جازي خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله لقموا الصلوة ونحوه من الخطابات قال الصبيان
والجانيون مخصوصون بالاجماع بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم لا يصح عقلا مسدده
التشريح لا يجوز في الاخبار اذا كان اخبارا عن حدث او حرمة كقوله احل لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم
ابنائكم وما جرى مجراه من الاحكام الشرعية لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف واليد والتناقض
وقال بعض الناس الخلف في الوعيد لا يبيح لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله يستحلونك
بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيد مسدده المحرم يقابل الفرض وهو ما ثبت حرمة
بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب ان لم يكن فعله بعدد قوي مثل الاكراه وجاحله كافر
والكبره كرامة المحرم يقابل الواجب وهو ما ثبت حرمة بدليل قطعي وفاعله يستوجب عقابا
أحق من عقاب فاعل الجرم وجاحد لا يكفر والكفره كرامة التزمه جنه المندوب مسدده
اذا تعارض الجازان فالجازان لا يقرب من الحقيقة اولى واذا كان احد الخبرين حكما والآخر مدني
فالمدني اولى بالاتفاق لانه الاخر ناسخ مسدده يجوز في مزبب الكرامة وضع الاخبار
لترويج الدين وعند اهل السنة لا يكون لاطلاق قوله علم من كذب على عمدا فليقتلوا مقتضى في النار
ولان الافتراء والكذب حرام وان كان نية المفتري الخير وقد قال في اليوم اكملت لكم دينكم وكل ما اريد
بعد الكمال نقصان وبدعة مسدده التقليد وموقبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول
الدين ولا في فروعهم لانه قد عا المقلدين قوله ان لو كان اباؤهم لا يعملون شيئا ولا يمتدرون في ان
المقلد صحيح في القول المختار من الحنفية والشافعية لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا
انفاقا من غير قصد على طلب الحنفية بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهبه امامه والجمع العلماء
على من المقلد خاص ترك الاستدلال ويحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتقنة الذين يملكون
درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن علمهم من تقليدوا من هو عندهم اعلم
واورج بالتسارع عن يوثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه الى مذهب
امام آخر بهوى النفس ويجوز عند الضرورة والاحتياج لا يقتل مجتهدا آخر اذا كان من الصحابة او
خيار التابعين عند الحنفية وعند الشافعية لا يجوز للمجتهد في مذهب الشافعي ان يحالف بصر الشافعي
وسد الحكم بلا دليل مسدده القياس المحرم راجح على القياس المبيح في المصحح اذ فيه الاحتياط
كما قالوا في الحديث المحرم مع المبيح واذا نزل عن مجتهد فلو ان عرف التاريخ فالجديد اولى

ما حط

ما حفظ

الغزالي لا يجوز
في مذهب الشافعية
الانتقال من المذهب
الى المذهب

وان لم يعرف واستويا في القوة فعند الحنفية يبرح المجتهد المتأخر بعده شهادة قلبه وعند
بعض الشافعية يبرح المتبع الذي يقلن القاش في العمل باها شاء مسدده قال الامام
الرازي لا يجوز الترجيح في الدلالة اليقينية لان اليقيني لا يجوز ان يكون مرجوحا وقال الحنفية
اليقيني مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى من بعض قال القاضي ابو زيد
من الحنفية القياس المستنبط من الدليل القطعي اقوى من القياس المستنبط من الدليل الغلب
للظن كخبر الواحد والآية المأثورة والعام يخص بعضه لان احتمال الخطا فيه اقل وعند
الآخرين مما سواه لان كل اجتهاد يحتمل الصواب والخطا والله اعلم بالصواب
يقول العبد الفقير محمد بن احمد الحنابلة ستر الله عيوبه في الدارين
من فوائده التقطها من فوائده شيخنا علامة الوري جامع الاصول والفروع شيخنا واستلنا واطاذا
مولانا علاء الملة والدين ضياء الاسلام والمسلمين عبد العزيز بن احمد البخاري رحمه الله وعمره بانه
ورضى عن اسلافه الكرام ومن فوائده الامام المحقق والخبر المدقق اله سلك الكبر العالم النحرير مولانا
حافظ الدين الشافعي صاحب المنار والهدى والكنز والوفاء نور الله طرقه تدرك المستفيدين اجابة
للمختلفين الى وارجوا الله ان لا يقطع رجائي فيما ارجيه وان لا يحجب املي فيما ابتغيه الله
خير مسؤل واكرم مأمول ولحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
اللهم حقق لطفك آسائنا واحتمل سعالنا اجالنا مرحمتك يا ارحم الراحمين

م بحرمنا جامع الاسرار في شرح المنار بمون الله وحسن توفيقه
في اواخر ربيع الاول في يوم السبت وقد الفهم سنة ثمان واربعمائة
على يد عبد الله الضعيف الفقير الى الله الفاني ابراهيم بن قلع ارسلنا
ابن ابراهيم بن ارسلان بن احمد حجاج بن ابي عبد الله الصبراني
عمر الله له ولوالديه ولا سلامه ولجميع المسلمين والمسلمات

در مقام گردش بنشینند رضا مدد نکند هفتمین نصف نوال
 کل وقت از دست نبرد مستغنیست اما اگر چه حاجت نباشد را
 حالتی شود بجز این که لا اله الا الله فهم با یلی شیند گزینی روید
 سیه روی یاد اسپهر کوه که با کینه جفت است با هو طاق
 بیسی بریم خرم میدهد بکوف خرم میدهد صد براق
 و ما خضت السراب فی لقمی واقع منه حین دگر ناهیل ناصله
 و لکنه مات الشبار فستور علی الرسم من حزن علیه ما زله

قال بعض الفضلاء وحدث في كتاب الشيخ الامام
 اني ذر روى عن انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال من ادا الحفظ فليأخذ كف من خردك
 وكف من حبة السوداء ثم يغسلهما سبع مرات ويجففهما
 في الشمس ثم يدقهما دقا ناعما ثم يعجنهما بالعسل الابيض
 ثم يؤكل منه كل يوم مثل التفاح او مثل الجوز على الريق
 اربعين يوما يصير حفظه مثل حفظ الانبياء عليهم السلام
 ويسيرؤه من كل داء في حسد ويذهب الوسوسة مو اطباء
 اربعين يوما